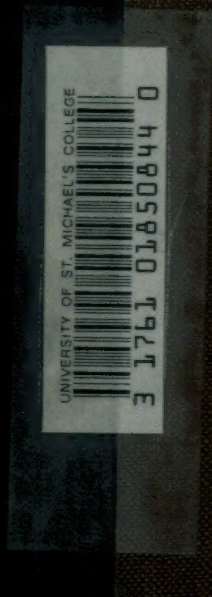

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01850844 0





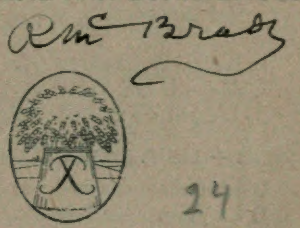
COLLECTION PAYOT

ÉTIENNE GILSON
CHARGÉ DE COURS A LA SORBONNE
DIRECTEUR D'ÉTUDES
A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

LA PHILOSOPHIE
AU MOYEN AGE

I

DE SCOT ÉRIGÈNE A S. BONAVENTURE



PAYOT & Cie, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1922



TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE AU XIe SIÈCLE

I. — La philosophie médiévale.

On désigne communément sous le nom de philosophies médiévales les doctrines philosophiques qui se sont développées du IXe au XIVe siècles de notre ère. Cette délimitation dans le temps présente assurément un caractère assez artificiel. Nous verrons que la pensée médiévale ne peut pas être considérée comme aboutissant à sa conclusion dans les limites du moyen âge lui-même ; dès le XIIIe siècle on voit déjà s'ébaucher, et dès le XIVe on voit se constituer définitivement l'attitude philosophique que l'on considère actuellement comme caractéristique des temps modernes. Comme période historique fermée sur elle-même le moyen âge n'existe pas. Il est d'autre part tout à fait certain qu'il n'y a aucune raison décisive de faire commencer avec le IXe siècle une nouvelle période philosophique. Pendant la période antérieure, que l'on désigne par le nom d'époque patristique et qui va des temps apostoliques jusqu'à l'œuvre de Boëce, d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable, l'effort de la pensée chrétienne porte sur la définition du dogme. Dès cette époque cependant, et spécialement à partir du concile de

Nicée (325 apr. J.-C.) on voit s'ébaucher un travail d'interprétation philosophique du dogme, très analogue déjà à celui que poursuivra le moyen âge. En vérité les deux œuvres ne pouvaient guère aller l'une sans l'autre, et il eut été impossible de chercher à formuler le dogme sans l'interpréter. Chez saint Augustin, pour ne citer qu'un seul grand nom, cette interprétation, sans avoir encore rien de vraiment systématique, pénètre déjà profondément dans la foi, et son contenu exercera une influence décisive sur l'avenir de la spéculation philosophique. Le résultat le plus évident du travail poursuivi par les Pères de l'Église est que, pour le penseur du moyen âge, le dogme catholique et les formules essentielles qui ont commencé de le fixer et de le définir constituent déjà un donné, une vérité qui s'affirme et se justifie par ses méthodes propres, et devant laquelle toute raison individuelle doit s'incliner.

La scolastique ne continue d'ailleurs pas l'époque patristique au seul point de vue religieux ; l'élaboration philosophique elle-même à laquelle la vérité religieuse va se trouver soumise n'est à son tour que le prolongement d'un effort qui va rejoindre la philosophie grecque et remplit les siècles précédents. En même temps que l'univers du dogme catholique un autre univers, qui tantôt cherche à se distribuer dans les cadres fixés par le premier, tantôt interfère avec lui et cherche à le supplanter, s'impose en effet à la pensée médiévale ; c'est celui de la spéculation grecque. La redécouverte progressive de la philosophie antique est un des facteurs principaux de la philosophie scolastique et de l'évolution qu'elle a suivie. Nous aurons à en marquer les étapes principales, mais il importe de noter immédiatement que, dès ses origines, et bien avant de posséder les œuvres d'Aristote dont la connaissance

complète sera réservée au XIIIe siècle, le moyen âge est pénétré et comme imprégné d'hellénisme. Non seulement il connaît dès le début certains traités d'Aristote et d'importants fragments de Platon, mais la formule même du dogme et le commentaire merveilleusement abondant qu'en ont donné les Pères portent, profondément marquée, l'empreinte de la pensée grecque. Sans faire aucunement appel à une autorité surnaturelle semblable à celle qui impose le dogme, mais par la seule puissance de ses vertus explicatives, la philosophie hellénique contribue donc pour une part essentielle à définir la réalité telle qu'elle s'offre au penseur du moyen âge. De là, d'ailleurs, la possibilité permanente de synthèses originales et fécondes, mais aussi d'antagonismes et de luttes ouvertes entre ces deux perspectives si différentes ouvertes sur la réalité. Ce ne peut donc être que pour des raisons de commodité historique que l'on assigne à la philosophie scolastique des limites précises dans le temps. En fait, elle n'est ni un commencement absolu ni la conclusion définitive d'une époque, mais elle continue et prolonge le passé comme elle contient en soi et prépare déjà l'avenir.

S'il en est ainsi, on ne saurait admettre la possibilité d'une histoire de la philosophie qui laisserait une place vide entre la philosophie grecque et la philosophie moderne. Mais il n'y aurait aucun espoir d'en convaincre les philosophes si l'on ne disposait, pour les persuader, que de semblables arguments *a priori*. La nécessité de prendre en considération la spéculation médiévale ne peut être prouvée que par l'histoire même de la philosophie du moyen âge. Or, malgré les innombrables travaux dont elle a été l'objet, rien n'est plus rare qu'une appréciation équitable des résultats qu'elle a obtenus et qu'une exacte

détermination de la place qu'elle occupe dans l'histoire de la philosophie. Cette situation de fait tient à ce que des préjugés contraires ont également contribué à en déformer l'image et qu'il nous est très difficile d'apporter à l'étude que nous en faisons à la fois assez d'intérêt et assez peu de passion.

Selon les uns, en effet, philosophie médiévale signifie scolastique, et scolastique signifie comme par définition, routine, préjugé, dialectique abstraite et stérile, obscurantisme religieux. De ce point de vue, les systèmes scolastiques en tant que tels peuvent donc être considérés d'avance comme périmés, il est inutile de les connaître et l'on peut s'en délivrer en les classant *a priori* dans le genre de : « ce dont Bacon et Descartes nous ont débarrassé ». On accorde alors sans peine que ces temps malheureux ont connu quelques esprits libres, mais les martyrs qui revendiquèrent les droits de la raison dans une époque de servitude intellectuelle sont plus curieux qu'intéressants pour le philosophe. Déposons une couronne sur la tombe de ces hérétiques, et passons.

Selon d'autres historiens c'est le point de vue contraire qui est vrai. Moyen âge signifie scolastique, et scolastique signifie vérité, philosophie éternelle, délimitation rigoureuse d'un domaine à l'intérieur duquel tout est vérité, hors duquel tout n'est qu'erreur. On décrira donc en pareil cas les grands systèmes scolastiques comme s'ils nous apportaient d'avance la solution de tous les problèmes et la réfutation de toutes les erreurs. De là ces exposés de la doctrine thomiste où nous voyons un saint Thomas réfutant d'avance Locke, Kant, Spencer, Comte et Bergson. Il va sans dire qu'une telle manière de comprendre un philosophe du moyen âge fausse nécessairement la perspective historique sous laquelle il convient de l'envisager ; en le contrai-

gnant de répondre à des problèmes dont il n'a pas connu les formules, on charge sa doctrine d'un sens que lui-même n'a jamais prévu, et, chose non moins regrettable, on suscite souvent, par une réaction inévitable, des interprétations qui la déforment violemment en sens contraire sous prétexte de rétablir la vérité.

Ces contradictions se trouvent encore aggravées par suite du désaccord qui règne entre les historiens touchant le sens même du terme scolastique. Chose assez curieuse, il possède un sens dont tout le monde tombe d'accord et dont cependant beaucoup d'historiens déclarent n'être pas satisfaits. Au moyen âge, on nommait scolastique tout professeur enseignant dans une école, ou tout homme qui possédait les connaissances enseignées dans les écoles. Appliquée à la philosophie elle-même cette épithète désignerait donc simplement la philosophie enseignée au moyen âge dans les écoles. Le défaut de cette définition est évidemment de ne pas nous faire connaître ce qui caractérise la philosophie qu'on y enseignait. Le terme de scolastique éveille plutôt dans la pensée l'idée d'un certain genre de philosophie que celle du lieu et même du simple local dans lequel on la transmettait. C'est pourquoi cette définition est généralement considérée comme vraie mais insuffisante.

Nous croyons cependant que, telle qu'elle, et avec tous les inconvénients qu'elle présente, c'est encore à celle-là qu'il est le plus sage de se tenir. Quel que soit le caractère que l'on choisisse pour définir le contenu même de la scolastique, méthode syllogistique d'exposition, subordination de la philosophie à la théologie ou acceptation d'un corps de doctrines communes, on aboutit à ce résultat d'exclure de la scolastique ainsi définie des philosophes que tout le

monde au moyen âge qualifiait de ce nom. De quelque manière qu'on veuille la circonscrire, la scolastique déborde toujours les limites qu'on lui assigne et tend à se confondre avec la pensée du moyen âge tout entier.

Ce refus de faire tenir les systèmes médiévaux dans les cadres d'une classification correspond d'ailleurs à l'impression dominante qui se dégage des recherches poursuivies au cours de ces dernières années. Il paraît de plus en plus certain que la philosophie médiévale ne donne l'impression d'une masse uniforme ou à peine différenciée qu'à celui qui ne la considère que de loin ou d'un seul point de vue ; elle apparaît au contraire extrêmement variée et différenciée à celui qui la considère de près et en se plaçant au point de vue propre de chaque penseur. Il devient en outre évident qu'une évolution régulière, régie par une nécessité intérieure, a entraîné la spéculation philosophique du IXe au XIVe siècle, de telle sorte que la pensée moderne qui croit devoir ses origines à une révolution et qui se définit volontiers par opposition au moyen âge, y trouve en réalité son origine et n'en est, à bien des égards, que l'aboutissement normal et un simple prolongement.

II. — La philosophie au temps de Charlemagne.

Les origines de la philosophie médiévale, ou scolastique, sont étroitement associées aux efforts de Charlemagne pour améliorer la situation intellectuelle et morale des peuples qu'il gouvernait. L'œuvre de plusieurs siècles employés à civiliser et christianiser la Gaule avait été compromise par les invasions barbares, surtout par celle des Francs. Au VIIIe siècle beaucoup de paganisme survivait dans les

mœurs et une ignorance profonde régnait dans les intelligences. Charlemagne avait de nombreuses occasions de s'en apercevoir. Dans les lettres, remplies de bonnes intentions à son égard, qu'il recevait de certains monastères, la médiocrité lamentable de la forme montrait dans quelle ignorance le clergé lui-même se trouvait alors plongé. C'est pour remédier à cette situation qu'il fonda les écoles où, grâce à l'étude des lettres, il espérait recruter l'élite intellectuelle qui servirait de cadre au nouvel empire.

Pour organiser cet enseignement Charlemagne ne pouvait guère trouver de maîtres cultivés parmi les Francs ou sur leur territoire ; il en appela donc de partout, mais surtout d'Italie et d'Angleterre où la tradition des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes s'était conservée dans quelques écoles. Pierre de Pise, Alcuin, qui avait été élève de l'école d'York, Bangulf, beaucoup d'autres encore devinrent ses collaborateurs et fondèrent des écoles à Tours, Fulda, Corbie, Lyon, Orléans et dans beaucoup d'autres lieux. La plus célèbre de ces écoles fut l'école du Palais des rois francs, qui suivait la cour. Elle recrutait ses professeurs dans le clergé, mais admettait les laïcs aussi bien que les clercs comme auditeurs. Le capitulaire de 778, donné par Charlemagne à Bangulf, évêque de Fulda, fut le point de départ de la multiplication de deux autres sortes d'écoles, les écoles monacales et les écoles épiscopales. Les écoles monacales comprennent l'école intérieure ou du cloître, réservée aux religieux du monastère, et l'école extérieure à laquelle sont admis les prêtres séculiers ; à l'origine leurs professeurs se rattachent presque tous à l'ordre bénédictin. Les écoles épiscopales, ou capitulaires se sont organisées de bonne heure sur le même modèle que les précédentes. Les professeurs prennent le nom de *scholastiques* ou d'*éco-*

lâtres, dénomination qui est devenue plus tard caractéristique de la doctrine même qu'ils enseignaient.

Les écoles les plus renommées se trouvent alors en France, encore que celles de Fulda et de Saint-Gall en Germanie soient représentées par des hommes illustres tels que Rhaban Maur et Notker Labeo. Parmi les écoles françaises l'école palatine, l'école abbatiale de Tours, fondée par Alcuin, les écoles épiscopales de Laon, de Reims et de Lyon, les écoles de Chartres surtout, seront des foyers actifs de spéculation philosophique. Dès les débuts cependant l'effort principal de la renaissance carolingienne ne porte pas uniquement, ni même surtout, sur la philosophie. Les œuvres du plus célèbre des collaborateurs de Charlemagne dans cette entreprise de restauration, Alcuin (730-804 environ), nous donnent une idée assez exacte de ce que pouvait être l'enseignement à cette époque.

Alcuin introduit dans les écoles et vulgarise la classification déjà connue des sept arts libéraux. Leur enseignement est à la base de toutes les études. Les arts libéraux se répartissent en deux groupes : le *trivium* qui comprend la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et le *quadrivium* qui comprend l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique auxquelles vint s'ajouter la médecine. Au-dessus des arts libéraux et, pour une part, se dégageant progressivement de la dialectique, mais capable déjà de se poser pour soi et de dominer tout le reste, se trouve la philosophie, que dominera à son tour la théologie. En fait l'horizon d'Alcuin ne dépasse guère celui des sept arts libéraux ; les quelques idées philosophiques qu'il développe sont empruntées à la tradition augustinienne et son œuvre présente en général le caractère d'un simple travail de compilation.

Les écrits des disciples ou successeurs d'Alcuin présentent d'ailleurs les mêmes caractères. A des degrés divers Frédegise, Rhaban Maur, Candide, Ratramne de Corbie, Paschase Radbert, sont des esprits d'une remarquable culture par rapport à l'âge immédiatement antérieur, mais qui semblent avoir éprouvé un tel besoin d'absorber qu'ils ne leur restait plus assez de forces pour produire. Leurs œuvres sont des compilations ou des traités de vulgarisation dans lesquelles on ne trouve guère plus que le pressentiment de ce que peut être la spéculation philosophique. Seul parmi tant d'esprits estimables et qui firent œuvre utile, mais qui restent des esprits de deuxième ordre, Jean Scot Érigène sut constituer une synthèse philosophique et théologique de large envergure. Son nom et son œuvre dominent de très haut toute la production philosophique de son temps ; il vaut donc la peine de retracer avec précision les lignes essentielles de la conception de l'univers que ce philosophe apportait.

III. — Jean Scot Érigène.

Jean Scot Érigène, né en Irlande, est le premier nom vraiment grand de la philosophie médiévale. Depuis l'évêque Théodore de Cantorbéry, l'Irlande avait été l'asile des Anglais qui voulaient se livrer à l'étude et à la contemplation. Bède affirme avoir encore connu des disciples de Théodore « qui parlaient le latin et le grec comme leur langue maternelle ». Tel sera précisément le cas de Scot Érigène, et l'importance de ce fait sera décisive pour l'avenir de la philosophie occidentale. Vers 847 il vient à Paris, enseigne à l'École du palais et vit à la cour brillante et cultivée de

Charles le Chauve. Plusieurs anecdotes nous montrent qu'on appréciait non seulement son extraordinaire savoir, mais encore son esprit et ses joyeuses réparties. L'estime même que l'on avait pour lui devait d'ailleurs l'entraîner dans de graves difficultés. Deux évêques, Pardule de Laon et Hincmar de Reims l'invitent à réfuter les erreurs de Gotteschalk qui soutenait que les hommes sont prédestinés soit au salut soit à la perdition éternelle. Il écrit alors le *De praedestinatione* pour établir que nous ne sommes pas prédestinés par Dieu au péché, mais comme il introduit dans son œuvre quelques-unes des thèses les plus hardies qu'il soutiendra plus tard, il se voit attaqué par ceux-là même qui lui avaient demandé d'écrire et sa doctrine est finalement condamnée par les conciles de Valence et de Langres en 855 et 859.

Beaucoup plus importante pour l'avenir de sa pensée et de la philosophie médiévale est sa nouvelle traduction, du grec en latin, des œuvres du pseudo Denys l'Aréopagite. En mettant en circulation cette traduction qui restera, comme on l'a dit, la Vulgate des traités *Des Noms divins*, *De la théologie mystique*, *De la hiérarchie céleste*, *De la hiérarchie ecclésiastique*, Scot Érigène soumet définitivement la philosophie du moyen âge à l'influence du néo-platonisme dont ces écrits sont pénétrés. Rédigés vers la fin du ve siècle, ces traités, où revit l'esprit de Plotin et de Porphyre, mais peut-être surtout de Jamblique et de Proclus, vont imprimer dans les esprits une conception de l'univers dont le moyen âge ne se défera plus. Le monde apparaîtra désormais comme un tout hiérarchiquement ordonné, dans lequel la place de chaque être est définie par son degré de perfection ou par celui de son espèce. Par un double mouvement, dont la description embrasse toute l'histoire du

monde, cet univers sort de Dieu et y retourne comme s'il n'était que le flux et le reflux de quelque immense marée. En conférant cette structure à l'univers et en fixant les deux termes entre lesquels se déroule son histoire, le Pseudo-Denys fournissait à la pensée médiévale un cadre immense à l'intérieur duquel elle allait distribuer et le monde d'Aristote et celui de la révélation. Scot Érigène traduisit également le *De ambiguis* de Maxime le Confesseur et il était aussi familier avec saint Grégoire de Nysse qu'avec saint Augustin, autant de sources par lesquelles l'influence néoplatonicienne arrivait jusqu'à lui. Il semble que sa traduction du Pseudo-Denys se place entre le *De praedestinatione* et le *De divisione naturae* ; on ne s'étonnera donc point que Scot Érigène ait été le premier à en subir l'influence et que son ouvrage le plus original lui doive l'ampleur des vues et la fermeté de pensée qui lui assignent une place éminente dans toute la production philosophique du moyen âge. Nous n'avons pas de renseignements précis sur les dernières années du philosophe ; l'hypothèse la moins aventureuse est celle qui le fait mourir en France, à peu près en même temps que Charles le Chauve, c'est-à-dire vers 877.

Le *De divisione naturae* date environ de 867. C'est un dialogue, comme le Timée de Platon que Scot Érigène cite, et dont il connaît soit la traduction de Chalcidius, soit celle de Cicéron. Les conceptions que développe Scot Érigène sont profondément influencées par le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, saint Augustin et Grégoire de Nysse ; quant au développement lui-même, il est d'une dialectique à la fois forte et subtile qui s'appuie solidement sur les *Catégories* d'Aristote et sur le *De interpretatione.*

La pensée de Jean Scot Érigène est d'une hardiesse

qui l'a exposée aux condamnations réitérées de l'Église. Mais si elle n'est orthodoxe de fait, elle l'est d'intention et ne conçoit pas la possibilité d'opposer, ni même de séparer, la foi et la raison. Si l'autorité sur laquelle on s'appuie est vraie et si la raison pense juste, elles ne sauraient se contredire, parce que l'autorité vraie et la droite raison découlent d'une même source qui est la sagesse divine. Saint Augustin signalait déjà comme un indice extérieur de cet accord que ceux qui ne partagent pas notre doctrine ne partagent pas non plus nos sacrements. Philosophie et religion se correspondent donc de telle sorte que traiter de la philosophie c'est exposer les règles de la vraie religion. En d'autres termes encore la vraie philosophie est la vraie religion et, à son tour, la vraie religion est la vraie philosophie : *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* Cette identité fondamentale étant posée, les rapports entre la raison et la foi se définissent aisément. Le salut de l'âme, c'est de croire la vérité que l'on nous enseigne et de comprendre la vérité que nous croyons. L'Écriture nous dit ce qu'il faut croire de Dieu ; elle est la seule autorité en la matière, et c'est une autorité irrécusable. Ensuite vient un effort de la raison pour donner un sens à ce que nous croyons et pour interpréter ce que l'Écriture dit de Dieu. Il faut savoir, par exemple, ce que signifie la comparaison de Dieu avec le soleil, ou une colombe ; ce que l'on veut dire en lui attribuant la vertu ou la colère ; ce que l'on comprend lorsqu'on entend dire : au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. C'est dans ce travail d'interprétation que nous rencontrons, pour nous y appuyer, l'autorité des Pères qui s'y sont employés avant nous. C'est aussi cette autorité-là, celle-là seulement, que, contrairement à

ce que l'on affirme d'ordinaire, Scot Érigène subordonne à la raison. En cas d'un conflit quelconque entre la raison et l'autorité des Pères il faut se ranger résolument du côté de la raison. Et c'est la raison même qui le prouve. L'autorité, en effet, n'est que la raison solidifiée ; elle vient toujours de la raison et jamais la raison ne vient de l'autorité. Toute autorité qui ne se fonde pas sur une raison vraie est infirme. La raison vraie, au contraire, immuablement fondée sur ses preuves, n'a besoin du secours d'aucune autorité. L'autorité légitime n'est que la vérité découverte par la puissance de la raison et déposée par les Pères dans leurs écrits pour le plus grand bien de la postérité. Il faut donc commencer par croire en l'autorité de Dieu ; mais, pour comprendre ce que Dieu nous enseigne, il faut faire appel à la raison avant de la comparer à l'autorité des hommes, et dans cette comparaison le dernier mot doit toujours rester à la raison, non à l'autorité.

La division de la nature que nous avons à exposer n'est pas une simple classification des choses en diverses espèces ; il ne s'agit pas non plus de décomposer un tout donné en ses parties. Toute division est une descente d'un principe un à d'innombrables espèces particulières, et elle se complète toujours par une réunion qui remonte des espèces particulières jusqu'à leur principe. On ne saurait isoler ces deux aspects d'un même mouvement d'aller et de retour. Étudier la division de la nature c'est voir sortir de la sagesse et de la providence suprêmes les idées, les genres, les espèces et les individus ; mais c'est également assister à la réunion des individus en espèces, des espèces en genres, des genres en idées et au retour des idées à la sagesse suprême dont elles sont sorties.

Envisagée sous cet aspect, la division de la nature appa-

raît d'abord quadruple. On distingue en effet : 1° la nature qui crée et n'est pas créée ; 2° la nature qui est créée et qui crée ; 3° la nature qui est créée et ne crée pas ; 4° la nature qui ne crée pas et n'est pas créée. En réalité ces quatre formes se ramènent à deux. La deuxième et la troisième sont l'une et l'autre créées bien que l'une crée alors que l'autre ne crée pas ; elles embrassent donc la totalité de la création et peuvent constituer, à ce titre, une seule subdivision : la Créature. Par contre la première et la qua trième ont ceci de commun qu'elles ne sont pas créée nous pouvons donc les ramener à une seule qui est Créateur. Nous le pouvons d'autant plus qu'il ne s'agit là de deux aspects distincts en Dieu lui-même mais s lement dans l'idée que nous en avons. C'est notre rais qui tantôt le considère comme principe : la nature qui cre et n'est pas créée ; tantôt le considère comme fin : la natur qui n'est pas créée et ne crée pas ; la distinction n'est pas en lui, elle n'est que dans notre manière de le concevoir.

L'essence de Dieu est inconnaissable, non seuleme pour nous, mais encore en soi et absolument parlant, par que Dieu est supérieur à l'essence. Il n'y a pas de nom par lequel on puisse convenablement le désigner. Denys l'Aréopagite a bien montré que la théologie se divise er deux parties, la théologie négative et la théologie affirm tive. La théologie négative nie que l'essence de Dieu . l'une quelconque des choses qui existent et que nous pc vons soit concevoir soit nommer. La théologie affirmative affirme au contraire de Dieu tout ce qui existe, non pas pour soutenir qu'il est ceci ou cela, mais parce qu'il est la cause de tout ce qui existe et qu'on peut par conséquen l'en affirmer symboliquement. Chaque fois que l'on veu désigner Dieu par un nom il faut le faire précéder de l

particule « sur » afin de satisfaire aux exigences contradictoires de ces deux parties de la théologie. Si nous disons par exemple, non pas que Dieu est essence, mais qu'il est superessentiel, nous affirmons en ce sens que nous lui attribuons l'essence, nous nions en tant que nous la lui refusons. Dans la proposition : Dieu est superessentiel, il y a donc à la fois une affirmation et une négation. Qu'on place Dieu de la même manière au-dessus de la bonté, de la vérité et de l'éternité, au-dessus des dix catégories et de toutes les perfections positives que nous pouvons lui attribuer, on aura fait à peu près tout ce qu'il est possible à l'esprit humain de faire pour désigner Dieu.

Si du Créateur nous passons à la créature nous descendons dans un domaine qui, si vaste soit-il, nous est beaucoup plus aisément accessible. Tout ce qui existe a été créé par Dieu ; créé, c'est-à-dire produit du néant. C'est en effet le propre de la bonté divine que d'appeler du non-être à l'être ce qu'elle veut voir exister. Il faut donc poser à l'origine de toutes choses la Trinité divine. Dans le Verbe, qui est coéternel au Père, reposent de toute éternité les causes premières, c'est-à-dire les Idées. Ce sont les espèces ou formes éternelles, les essences immuables, selon lesquelles et dans lesquelles le monde visible et invisible est formé et régi. Toutes les choses, visibles comme invisibles, n'existent que par participation à ces principes premiers. Ce qui est bon ne l'est que par participation au bien en soi, ce qui vit participe également à la vie en soi ; il en est de même pour l'intelligence, la sagesse, la raison et tout le reste. Les Idées sont créées ; elles correspondent exactement à la deuxième division de la nature : celle qui est créée et qui crée ; avec elles nous entrons donc déjà dans le domaine de la créature, mais d'une créature qui est

coéternelle au créateur, ou du moins presque coéterne
Elle ne l'est pas tout à fait parce que ce qui produit p
cédant nécessairement ce qu'il produit, Dieu préc
inévitablement les Idées qu'il crée. Les Idées sont d
coéternelles à Dieu en ce sens qu'elles subsistent toujo
en Dieu sans que Dieu leur soit antérieur dans le tem
elles ne lui sont cependant pas absolument coéterne
parce qu'elles ne se confèrent pas l'être, mais le reçoiv
de leur Créateur.

Ainsi une ligne de démarcation sépare Dieu de
œuvres et l'empêche de se confondre avec elles. Sans do
en un certain sens, la Créature et le Créateur ne s
qu'un. Les Idées ne sont que des participations de la
nité divine en qui elles subsistent ; tout ce qui est n
d'ailleurs que dans la mesure où il participe de D
qui seul subsiste par soi. Il n'y a donc de réel et d'exis
dans la créature que ce qu'elle tient de Dieu, et, à ce
la création est faite de Dieu, son être est celui de D
Mais le fait même qu'elle le reçoit et en participe lui ass
une place infiniment inférieure à celle de son Créat
Scot Érigène ne l'oublie pas et l'insistance inlassable
laquelle il élève Dieu au-dessus de toutes les catégo
même celle de substance, l'appel continuel qu'il adı
aux principes de la théologie négative, le fait même
le fondement de sa division de la nature est la distin
du Créateur et de la créature montrent bien que l
fini et participé ne se confondent pas pour lui avec l
infini qui est Dieu. Mais, ceci posé, il faut reconn
que Scot Érigène semble prendre plaisir à nous dér
et à nous faire oublier que, pour lui, rien ne peut
affirmé dans le même sens de la créature et de Dieu. L
qu'il arrive en présence de cette idée, qui sera acc

de tous les scolastiques, y compris saint Thomas, que l'être de la créature est dérivé de l'être divin, Scot Érigène paraît saisi d'une sorte d'ivresse métaphysique. Aucune expression ne lui semble assez forte pour exprimer cette continuité partielle entre le monde et Dieu. La créature, dit-il, subsiste en Dieu et Dieu se crée, d'une manière ineffable et secrète, en créant la créature ; invisible, il se rend visible ; incompréhensible, il se fait compréhensible ; superessentiel et surnaturel, il se donne une essence et une nature ; créateur de l'univers, il devient univers créé et lui qui produit toute chose devient produit en toute chose. Ainsi donc du sommet jusqu'au plus humble degré de la hiérarchie des êtres Dieu nous apparaît comme toujours éternel et toujours créé ; il se produit lui-même de lui-même ; il crée de rien, c'est-à-dire de cette ineffable et incompréhensible perfection qui, prise en elle-même, n'est rien, parce qu'elle déborde l'être de toute part. C'est pourquoi Scot Érigène définit volontiers la création comme une manifestation de Dieu : *nam cum dicitur siepsum creare, nil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.*

Suivons, au moins dans ses grandes lignes, l'ordre de la création. Viennent d'abord les causes premières, ou Idées, dont nous avons dit qu'elles sont créées, mais éternellement. Encore qu'à proprement parler elles soient entre elles comme les rayons qui partent d'un même centre, on peut admettre qu'en allant de la plus générale aux plus particulières, on rencontre d'abord le Bien, puis l'Essence, la Vie, la Raison, l'Intelligence, la Sagesse, la Vertu. Elles ne sont pas postérieures à Dieu dans le temps, mais elles lui sont postérieures comme l'effet l'est à sa cause ; en elles

et par elles, bien qu'elles soient créatures, Dieu crée e
et c'est par participation à ces causes que toutes c
sont ce qu'elles sont. Parmi ces choses nous nous attach
spécialement à l'homme qui est comme le point c
et comme le résumé de l'univers créé.

L'homme rentre manifestement dans la troisième
divisions de la nature, celle qui est créée et qui ne crée
Son origine, sa substance même, se trouvent dans l
de l'homme qui réside éternellement en Dieu. La for
de l'Aréopagite doit être prise à la lettre : *Cognitio e
quae sunt, ea quae sunt, est* ; comme toutes les autres c
qui constituent l'Univers, l'homme est essentielle
la connaissance éternelle que Dieu en a. Cette idée le r
sente comme un être qui, réunissant en soi ce qu'il y
plus noble et de plus bas dans le monde, l'esprit et le c
serait un véritable microcosme. En tant qu'esprit l'h
se définit par trois opérations ou facultés de connais
qui ne font d'ailleurs qu'exprimer ou reproduire en
l'image de la Trinité. La partie la plus noble de notre n
est l'intellect ou essence ; en d'autres termes encore :
essence, dont l'opération la plus élevée est celle de l'
lect. Par cette opération notre âme se tourne direct
vers Dieu et s'efforce de l'atteindre en lui-même.
un acte simple, qui dépasse d'ailleurs la nature de
et qui n'aboutit pas à une connaissance propremen
de son objet ; l'âme se meut simplement vers un
inconnu, dont l'excellence est telle qu'on doit le situ
dessus de toute essence, de toute substance, et renor
le définir. La deuxième opération de l'âme est cel
la raison. Par elle, nous définissons ce Dieu incon
tant qu'il est la cause de toutes choses ; nous nous él
donc à la contemplation des Idées ou archétypes qui

sistent éternellement en Dieu, et nous les atteignons sans passer par l'intermédiaire des choses sensibles. Non point, à la vérité, que les Idées éternelles nous soient, en elles-mêmes, plus accessibles que Dieu. Si la cause de tout est soustraite aux regards de ce qu'elle a créé, il n'est pas douteux que les Idées de toutes choses, qui subsistent éternellement et immuablement en Dieu, ne nous échappent également. Mais si les Idées nous échappent il s'en produit, aussi bien dans les natures angéliques que dans les âmes humaines, des *théophanies*, c'est-à-dire « certaines apparitions divines, compréhensibles pour les natures intellectuelles ». Dans ces apparitions ou manifestations divines, il y a toujours une descente de Dieu vers la nature angélique ou vers la nature humaine, illuminée, purifiée et parfaite par la grâce, et une élévation de l'intellect angélique ou humain vers Dieu. De même que l'âme reçoit des choses qui lui sont inférieures les images que lui en transmettent les sens, de même, par les théophanies, elle forme en soi cette connaissance des premières causes qui lui fait appréhender, non pas leur essence, mais leur existence et l'universalité de leur action. La troisième opération de l'âme porte sur les essences des choses singulières qui ont été créées dans les causes premières ou archétypes ; c'est la connaissance des choses par les sens. Elle est déterminée par les images des objets sensibles que nous transmettent les sens extérieurs. Ces images sont de deux sortes : les images expresses qui naissent dans les organes sensitifs sous l'action des choses extérieures, et les images que nous formons en raison des précédentes. Les premières images dépendent du corps, les autres dépendent de l'âme ; les premières, encore qu'elles soient dans le sens, ne se sentent pas elles-mêmes ; les autres se sentent elles-mêmes et

reçoivent les premières. Lorsque cette troisième opération se détourne des images des choses visibles pour se tourner vers la pure intellection des idées, elle cède la place à la connaissance des essences simples par la raison pure de toute imagination. Ce que l'intellect et la raison appréhendent par l'intuition des idées pures, le sens le divise en toutes les essences propres des choses particulières qui ont été créées dès l'origine dans leurs causes. Toutes les essences en effet qui dans la raison sont unes, sont distinguées par le sens en essences différentes. De même que les choses sensibles participent à l'être divin par l'intermédiaire des idées, la connaissance sensible signale à l'intellect les idées purement intelligibles par l'intermédiaire de la raison.

L'homme ainsi doué d'une âme était aussi doué, primitivement, d'un corps incorruptible, mais, comme il s'est librement détourné de Dieu, son corps est devenu grossier et soumis aux mêmes besoins que les animaux. L'homme est déchu parce qu'il s'est tourné vers lui-même avant de se tourner vers Dieu ; mais il peut encore se sauver. Il a en effet trouvé dans le Verbe un rédempteur qui est non seulement le rédempteur de l'homme déchu, mais le rédempteur de l'univers entier. De même que par le Verbe la multiplicité des choses est sortie de l'unité primitive, elle va retourner par le Verbe vers cette même unité ; la réunion succède à la division de la nature. Le principe qui préside à cette réunion est le suivant : l'homme avait été créé semblable à Dieu, il s'en est éloigné et en est devenu dissemblable, il se réunira à lui en s'efforçant de lui redevenir semblable. Pour y parvenir une série de retours partiels ou, selon l'expression de Scot Érigène, une série de réversions est nécessaire. D'abord l'âme raisonnable, subissant le châtiment de sa prévarication, s'est dispersée et comme

éparpillée en une multiplicité extraordinaire de désirs temporels et charnels. Elle a atteint le plus bas degré de cette division et dispersion lorsqu'elle est arrivée à l'amour des choses corporelles. Il lui était désormais impossible de descendre plus bas. C'est aussi de là qu'elle part pour se recueillir de cette dispersion, se rassembler elle-même par étapes, et comme par degrés, grâce au secours de Dieu qui la soutient, l'aide, la rappelle à soi et la sauve. Au moment de la mort ce corps grossier que nous avons se dissout ; le concours fortuit d'accidents qui seul le constitue se défait et il ne reste de lui que les quatre éléments du monde sensible dont il est composé ; c'est la première étape décisive du retour de la nature humaine vers Dieu. La deuxième étape se produira au moment de la résurrection où chacun recevra son corps propre par la réunion des quatre éléments qui le composent. La troisième consistera dans la transmutation du corps en esprit par une ascension progressive du corps à travers tous les degrés de la spiritualité : vie, sens, raison, et esprit ou intellect en qui réside la fin de toute créature rationnelle. Par la quatrième étape la nature humaine totale, désormais entièrement spirituelle, retournera aux causes premières ou Idées, qui subsistent toujours et immuablement en Dieu ; d'abord l'esprit atteindra en Dieu la science de toutes les créatures, et de cette science il s'élèvera à la Sagesse, c'est-à-dire à la contemplation intime de la vérité, autant du moins qu'elle est accordée à la créature. Reste une dernière et sixième étape du retour, celle par laquelle la nature elle-même avec toutes ses causes se laissera pénétrer par Dieu et passera en Dieu comme l'air se fait lumière, et il n'y aura plus alors que Dieu, et ce sera le terme du grand retour : *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus*.

Ne croyons pas d'ailleurs que le retour de l'humaine nature vers Dieu ou, selon l'expression de Scot, sa déification, équivaille à la suppression ou destruction de cette nature. L'air ne cesse pas d'être de l'air parce que la lumière solaire l'illumine ; le métal en fusion reste du métal bien qu'il semble transformé en feu ; de même le corps restera corps en se spiritualisant et l'âme humaine restera ce qu'elle est en se transfigurant et devenant semblable à Dieu. Il s'agit moins là d'une transmutation ou d'une confusion de substances que d'une réunion, toutes propriétés conservées et subsistant immuablement : *adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.*

Telle est la vaste fresque brossée par Scot Érigène. On ne s'étonnera pas d'apprendre qu'elle ait toujours semblé à l'Église suspecte ou même condamnable. Dans cet univers si difficilement séparable du créateur il ne saurait y avoir de place pour un enfer et des réprouvés. Il est écrit : l'impie ne ressuscitera pas. Et comment ressusciterait-il ? Le péché c'est le mal ; le mal c'est le néant. Dieu n'a pas pensé le mal ; or la substance d'une chose c'est la conception même que Dieu en a ; le mal disparaîtra donc, s'éliminera, laissant place aux perfections positives pensées et voulues par Dieu. Par le retour à Dieu l'humanité tout entière est restaurée dans sa perfection primitive, et c'est là ce que l'on appelle le Paradis. La seule différence entre les hommes est que certains seront plus près, les autres plus loin de Dieu ; croire à la matérialité des supplices éternels et à un enfer souterrain alors qu'il n'y aura plus de terre, c'est une véritable puérilité. Il faut reconnaître que Scot Érigène en prend à son aise avec la lettre du dogme ; on a cependant exagéré, et il semble même qu'on l'ait involontairement défigurée en le faisant, le caractère rationaliste

de son œuvre. On ne doit jamais oublier en lisant Scot Érigène que son expression est souvent beaucoup plus hardie que sa pensée ; il dit toujours ce qu'il veut dire sous la forme la plus dangereuse et la plus paradoxale, et lorsqu'on dépouille sa pensée des formules brillantes, mais inquiétantes, dont il la revêt, on la trouve généralement plus proche des doctrines traditionnelles qu'elle n'aurait pu le sembler au premier abord. Ce serait une question, par exemple, de savoir si sa doctrine est suffisamment, ou même exactement caractérisée, par l'épithète de panthéiste. Il est de même impossible de le pratiquer sans se persuader que Scot Érigène n'avait rien d'un novateur systématique et d'un chercheur d'hérésies. Ce qui le caractérise, c'est bien plutôt une confiance naïve dans la raison considérée comme interprète du dogme, ce qui lui manque c'est d'avoir lu Aristote avant le Pseudo-Denys. Telle quelle son œuvre reste une expérience de grand style et un objet de réflexions passionnant pour l'historien des idées. Du premier coup, le moyen âge se donne une interprétation à peu près complète de l'univers, et cette tentative est un échec malgré son apparent succès. C'est que le moyen âge va vers une doctrine de la foi qui ne saurait se construire sans le concours de l'aristotélisme. Le *De divisione naturae* nous montre ce que pouvait donner une interprétation du dogme fondée sur des bases essentiellement néoplatoniciennes. Visiblement, la perspective que l'on embrasse d'un tel point de vue ne laisse pas au monde de la Création le degré de réalité et d'existence pour soi que le dogme semble requérir. Le monde s'y détache à peine de Dieu et remonte aussitôt vers son auteur pour s'y réunir, les rapports d'une création éternelle avec une existence temporelle y sont à peine éclaircis, la connaissance humaine,

au moins sous sa forme supérieure, fait intervenir une manifestation directe des idées par Dieu, la conception des fins dernières de l'homme que Scot Érigène déduit avec rigueur de sa négation radicale du mal ne s'accorde ni avec l'esprit ni avec la lettre du dogme, sa définition des rapports entre la raison et la foi oubliait que si l'on doit croire pour comprendre il y a des limites parfois infranchissables à l'intelligence de ce que l'on croit.

Tous ces défauts de la doctrine de Scot Érigène, considérée comme interprétation rationnelle du catholicisme, expliquent l'accueil qui lui fut réservé. Le *De divisione naturae* qui domine de si haut toutes les œuvres philosophiques de son siècle et des deux siècles suivants se voit condamné par l'Église et rejeté par les philosophes. Mais en même temps qu'on le condamne, on voit en lui le modèle de l'œuvre à reprendre et à refaire. Les premières sommes théologiques ou sentences systématiques, celle d'Anselme de Laon par exemple, lui doivent la largeur de vues et le sens de l'ordre qui les élèvent au-dessus des compilations sans nombre de leur temps. Jean Scot Érigène a posé le grand problème que s'efforcera de résoudre la pensée médiévale et il a discuté, de façon à la fois profonde et exclusive, l'un des éléments qui figureront dans sa solution définitive. La pensée chrétienne sait maintenant tout ce que le néoplatonisme peut et ne peut pas lui donner. Expérience manquée certes, mais non perdue, et dont les conséquences seront d'importance capitale. L'aristotélisme pourra venir lester le néo-platonisme ou le corriger, il ne réussira jamais à l'éliminer.

IV. — LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX AU IXe SIÈCLE.

Le problème des universaux est celui de savoir quel genre d'existence ont nos idées générales et quel est leur rapport avec les objets particuliers. Il n'a pas été inventé par la réflexion philosophique du moyen âge, mais lui a été soumis par un texte de Porphyre, dans son *Isagoge* ou introduction aux Catégories d'Aristote, que les premiers scolastiques connaissaient par la traduction latine de Boèce. Le problème indiqué par Porphyre, et dont il se refusait à donner la solution, se décomposait en trois questions : 1° les genres et les espèces existent-ils dans la nature ou n'existent-ils qu'à titre de pensées dans notre esprit ? 2° s'ils existent hors de nous et dans la nature, sont-ils corporels ou incorporels ? 3° existent-ils séparés des objets sensibles ou dans ces objets mêmes ?

Il est évident pour nous qu'on ne pouvait choisir entre ces diverses hypothèses, et surtout fonder convenablement son choix, sans élaborer une philosophie complète. Il s'agissait par exemple de choisir entre Aristote et Platon, ou de les combiner par un artifice quelconque, cette question de pure logique en apparence se prolongeant et compliquant immédiatement en questions de physique et de métaphysique. Sauf peut-être Scot Érigène, les premiers scolastiques ne virent pas si loin. Ils pressentirent, avec un instinct très sûr, l'importance capitale du problème, puisqu'ils s'y attachèrent sur la simple allusion que Porphyre y faisait, mais ils n'en virent pas clairement la portée. Ils abordèrent donc, en général, et résolurent le problème tel qu'il leur était posé, sans apercevoir à quelles philoso-

phies systématiques et complètement développées aurait naturellement dû les conduire la solution qu'ils en donnaient.

En accord avec l'influence dominante de la pensée platonicienne et augustinienne à cette époque, c'est la solution réaliste du problème qui est d'abord presque universellement adoptée. Frédégise de Tours qui fut le disciple et le successeur d'Alcuin ne doute pas que les idées générales ne correspondent à de véritables réalités ; tout nom doit désigner quelque chose, même le mot « rien » doit avoir un sens et, par conséquent, désigner une réalité. Pour la même raison, et parce que l'Écriture affirme que la terre fut couverte d'épaisses ténèbres, il soutient que les ténèbres sont une réalité. Jean Scot Érigène soutient également la solution réaliste du problème, mais en lui faisant rendre toutes les conséquences qu'elle comporte. A ses yeux la division aristotélicienne des dix catégories n'est pas la division de dix expressions, ou de dix concepts, mais elle exprime un système introduit par Dieu dans la nature des choses. Cela est particulièrement vrai de la subdivision de l'essence en genres et en espèces jusqu'aux individus. Nous avons vu que pour lui la division de la nature à partir de Dieu et la réunion des choses en Dieu sont deux processus que l'on peut envisager aussi bien comme des opérations dialectiques que comme l'explication du monde réel tel qu'il nous est donné. L'idée que nous placerions au sommet de notre classification, celle de l'Être qui est supérieur à l'être même, désigne donc le maximum de réalité ; la création n'est qu'une sorte de déduction et de passage de l'universel concret au particulier ; le retour à Dieu est une « analyse », selon l'expression de Jean Scot Érigène, c'est-à-dire une réduction et une réintégration du parti-

culier dans le général. Le réalisme est donc ici complet et poussé jusqu'à ses dernières conséquences ; tout ce qui est rentre dans la même essence et les degrés de l'abstraction se confondent par là même avec les degrés de l'être.

Les seuls philosophes de cette époque qui soutiennent une thèse plus proche de celle d'Aristote seraient l'auteur sans originalité de gloses sur l'*Isagoge*, à savoir Raban Maur ou l'un de ses disciples, et Heiric d'Auxerre (841-876), si les commentaires qu'on lui attribue sont bien de lui. En tout cas l'illustre disciple d'Heiric d'Auxerre, Rémi d'Auxerre (841-908) soutient une solution nettement réaliste du problème et dont l'expression est fortement influencée par les écrits de Jean Scot Érigène. Pour lui également les genres contiennent réellement les espèces et les espèces s'obtiennent par morcellement des genres. Étant donné l'insignifiance des textes qui mettent en doute la réalité des universaux à cette époque, et l'hésitation de pensée que ces textes nous révèlent, on peut admettre que la solution réaliste est celle vers laquelle penchait le IXe siècle, encore que Jean Scot Érigène ait été le seul à en déduire systématiquement les plus extrêmes conséquences.

V. — Le Xe siècle. Gerbert d'Aurillac.

Le Xe siècle est une époque de troubles profonds et d'obscurcissement au cours de laquelle les résultats acquis par la renaissance carolingienne sont remis en question et semblent même sur le point d'être complètement anéantis. La France est ravagée par les guerres, les Normands envahissent le pays en remontant le cours des fleuves et dévastent tout sur leur passage. L'activité des écoles semble

donc avoir été partout suspendue et la pensée philosophique paraît ne subsister qu'à l'état de vie ralentie, dans les cloîtres, spécialement dans les monastères de la congrégation des Bénédictins réformés de Cluny qui prend naissance au commencement du siècle. Rathère de Vérone, Notker Labeo, Odon de Cluny, s'emploient tant bien que mal à maintenir les traditions du siècle précédent et nous ont laissé des traités de morale ou de dialectique sans originalité. Il convient de signaler cependant l'école claustrale de Fleury-sur-Loire comme le lieu ou la culture littéraire, philosophique, et théologique fut la plus florissante. Elle était dirigée par le moine de Cluny Abbon (mort vers 1004) et l'on y enseignait, outre la doctrine des Pères, la grammaire, la dialectique et l'arithmétique.

La seule figure saillante de cette époque est celle de Gerbert d'Aurillac. Après avoir reçu sa formation première au cloître d'Aurillac ramené par Odon de Cluny à une règle sévère, il va étudier trois ans en Espagne où il prend contact avec la science arabe, puis il dirige l'école de Reims, devient en 982 abbé de Bobbio, en 991 archevêque de Reims, en 998 archevêque de Ravenne, est élu pape en 999 sous le nom de Sylvestre II, et meurt en 1003. L'érudition de Gerbert d'Aurillac était extraordinairement étendue. A la différence de la plupart de ses contemporains, même cultivés, il possède non seulement le trivium mais encore le quadrivium. Son enseignement de la Rhétorique se fondait sur l'étude des écrivains anciens ; pour son enseignement de la dialectique il utilisait non seulement les *Catégories* et le traité *De l'interprétation*, d'Aristote, mais encore les *Topiques* ainsi que tous les commentaires de Boèce sur la logique. Ses lettres nous montrent qu'il s'intéressait aux questions d'artihmétique, d'astronomie et de

musique ; il a laissé également une Géométrie. En philosophie proprement dite nous avons de lui un opuscule qui ne dépasse guère le niveau ordinaire des discussions en matière de dialectique et ne permet même pas de lui attribuer une position définie dans la question des universaux. Gerbert fut donc surtout une personnalité éminente, qui devint d'ailleurs rapidement légendaire, et un professeur dont l'influence devait s'étendre au loin par l'intermédiaire de disciples tels que Fulbert de Chartres, mais ce ne fut point un grand philosophe. Il faut aller immédiatement jusqu'au XIe siècle si l'on veut assister à un réveil de la pensée philosophique et enregistrer de nouveaux progrès.

Vues d'ensemble sur la civilisation médiévale : V. EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 3e éd., 1917. — TAYLOR, *The mediaeval mind*, 2 vol., 3e éd., 1920. — M. DE WULF, *Civilization and Philosophy in the Middle Ages*, 1921.

Travaux d'ensemble sur la philosophie médiévale : HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., 1872-1880. — *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 vol., 1890-1893. — M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., 1912. — M. BAUMGARTNER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*. (2e volume du *Grundriss* de F. Ueberwegs, 10e éd., 1915.)

On consultera aussi avec fruit : K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. II-IV : Die Logik im Mittelalter, 1861-1870. — M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 3 vol. dont 2 parus, 1909-1910.

Sur la renaissance carolingienne consulter : LAVISSE, *Histoire de France*, t. II, 1re part., p. 342-349. — Sur Alcuin : F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e éd., 1907, ch. VI. — GASKOIN, *Alcuin, his life and his work*, 1904. — G. BRUNHES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, 1903.

Sur J. Scot Érigène, consulter : SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843 (à consulter pour l'exposé précis et élégant qu'il contient de la doctrine). — L'ouvrage le plus complet est celui de BRILLIANTOFF, *L'influence de la théologie orientale sur la théologie occidentale dans les œuvres de Jean Scot Érigène*, 1898 (en russe). — Du même, articles (en allemand), références *in* Ueberweg, p. 109. — D'importants articles aussi de M. JACQUIN, *in* Revue des sciences phil. et théol., 1907 et 1908. — Les œuvres sont éditées par FLOSS, *in* Migne, *Patr. lat.*, t. 122.

Sur Heiric et Remi d'Auxerre, consulter : HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, c. IX.

Sur Gerbert, voir : CHR. PFISTER, *Études sur le règne de Robert le pieux*. — F. PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, Paris, 1897.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE AU XIe SIÈCLE

I. — DIALECTICIENS ET THÉOLOGIENS.

Si modeste que fût demeuré le niveau des études et si chancelant que fût le sort de la civilisation depuis la renaissance carolingienne, la pratique du *trivium* et du *quadrivium* n'en était pas moins devenue traditionnelle ; dans certains pays, même, elle s'imposait comme une nécessité. En Italie par exemple on voyait désormais des laïcs s'initier à ces études qui les habilitaient pour occuper des emplois publics ou se livrer ultérieurement à l'exercice du droit. A l'intérieur même de l'Église on rencontrait déjà certains clercs, dont les dispositions d'esprit inclinaient à la sophistique, et qui s'étaient pris d'une telle ardeur pour la dialectique et la rhétorique qu'ils faisaient volontiers passer la théologie au second rang. Pierre Damiani se plaignait que l'on s'intéressât beaucoup moins au contenu des lettres édifiantes qu'il envoyait, qu'à leur style, leur éloquence, la subtilité de leur dialectique et la question de savoir s'il démontrait par des syllogismes hypothétiques ou catégoriques les vérités qu'il y enseignait. La prétention affichée par certains de soumettre le dogme et la révélation mêmes aux exigences de la déduction syllogistique devait

infailliblement les conduire aux conclusions les plus radicales, en même temps qu'elle devait susciter la réaction la plus violente de la part des théologiens.

Anselme le Péripatéticien et Bérenger de Tours représentent assez bien ce que furent ces dialecticiens intransigeants, et nous permettent de mieux comprendre pourquoi la philosophie demeura longtemps suspecte à de fort bons esprits. Anselme, dit le Péripatéticien, était un Italien qui, après avoir terminé ses études philosophiques à Parme, entreprit une tournée à travers l'Europe en discourant et argumentant dans les villes qu'il traversait. Sa *Rhetorimachia* nous donne quelque idée de ce que peuvent avoir été ses méthodes et ses sujets de discussion ; le moins que l'on en puisse dire est que cet ouvrage est de nature à légitimer les expressions sévères dont usèrent les théologiens à l'égard des gens de son espèce. Anselme justifie abondamment l'accusation de puérilité qui fut portée contre eux ; Bérenger de Tours justifie celle d'impiété.

Le maître de Bérenger de Tours avait été Fulbert, élève de Gerbert d'Aurillac, et fondateur de la célèbre école de Chartres. Mais alors que Fulbert enseignait la nécessité de soumettre une raison infirme et bornée aux mystères de la foi et aux enseignements de la révélation, son élève Bérenger de Tours (mort en 1088) n'hésitait pas à traduire les vérités de foi en termes de raison. Cette tentative le conduisit à nier à la fois la transsubstantiation et la présence réelle en s'appuyant sur des arguments empruntés à la dialectique et sur l'autorité d'un traité que l'on attribuait à Jean Scot Érigène. Bérenger de Tours considère en effet la dialectique comme l'instrument par excellence pour découvrir la vérité. Faire appel à la dialectique, écrit-il dans son *De sacra cœna*, c'est faire appel à la raison,

et comme c'est par la raison que l'homme a été fait à l'image de Dieu, ne pas avoir recours à elle c'est renoncer à son titre d'honneur et ne pas se rénover de jour en jour à l'image de Dieu. Comme Jean Scot Érigène il est donc persuadé de la supériorité de la raison sur l'autorité, mais les applications qu'il fait de cette doctrine au dogme de l'Eucharistie et son obstination à maintenir ses conceptions hérétiques après les avoir publiquement abjurées donnent à son identification de la religion et de la philosophie un sens agressif et négateur que la pensée de Jean Scot Érigène n'avait pas.

Dans tout composé de matière et de forme, dit Bérenger, il faut distinguer le fait de son existence et ce qu'il est ; pour être une certaine chose il faut donc d'abord que ce composé existe ; en d'autres termes encore, là où le sujet n'existe pas ou ne saurait trouver ses accidents. Si donc la substance du pain disparaissait par le fait de la consécration, il serait impossible que les accidents du pain subsistassent ; or les accidents du pain subsistent après la consécration et nous pouvons donc conclure inversement que la substance elle-même demeure. Il n'y aurait par conséquent, ni anéantissement de la forme propre du pain, ni génération du corps de Jésus-Christ en ce sens qu'il commencerait alors d'exister, mais simplement addition à la forme du pain qui subsiste d'une autre forme qui serait celle du corps du Christ béatifié. Il semble d'ailleurs que l'ardeur dialectique de Bérenger se soit limitée à ces incursions indiscrètes sur le terrain de la théologie et que pour tout le reste son rationalisme soit demeuré philosophiquement stérile.

Cette intempérance de dialectique ne pouvait manquer de provoquer une réaction contre la logique et même, en

général, contre toute étude de la philosophie. Il y avait d'ailleurs à cette époque un mouvement de réforme dans certains ordres religieux, qui tendait à faire de la vie monastique la plus rigoureuse le type idéal de la vie humaine. On comprend donc aisément que, de divers côtés, des efforts aient été tentés pour détourner les esprits de la culture des sciences profanes, et spécialement de la philosophie, qui semblaient de simples survivances païennes dans un âge où toutes les forces humaines devaient être employées à l'œuvre du salut. Pour Gérard, évêque de Czanad, « ceux qui sont disciples du Christ n'ont pas besoin de doctrines étrangères ». Il reconnaît bien que toute sagesse, même humaine, vient de Dieu, mais s'il ne s'attaque pas à ces sciences elles-mêmes, il en veut à ceux qui croient devenir sages et ne deviennent qu'insensés en les pratiquant. L'application de la philosophie à la théologie lui paraît spécialement dangereuse et condamnable : « C'est le comble de la folie, écrit-il des sciences profanes, que de disputer avec des servantes sur celui qu'il convient de louer à la face des anges ». Otloh de Saint-Emmeram (1010-1070) manifeste une méfiance analogue à l'égard de tout ce qui n'est pas théologie pure et tradition. Il estime notamment que la philosophie peut être intéressante pour un laïque, mais qu'elle ne présente aucun intérêt pour un moine : « Je déclare savants, ajoute-t-il, plutôt ceux qui sont instruits dans la Sainte Écriture que ceux qui sont instruits dans la dialectique. Car j'ai rencontré des dialecticiens assez naïfs pour décréter que toutes les paroles de l'Écriture Sainte devaient être soumises à l'autorité de la dialectique et pour témoigner souvent plus de confiance à Boèce qu'aux auteurs sacrés ». Manegold de Lautenbach soutient des thèses du même genre et sou-

ligne le désaccord des doctrines philosophiques avec le contenu de la révélation. Mais le plus typique peut-être de tous les défenseurs de la théologie contre l'abus des sciences profanes est Pierre Damiani (1007-1072).

Pour lui, la sagesse de Platon a été surpassée par le disciple du Pêcheur ; il blâme donc sévèrement ceux qui abandonnent les études sacrées pour s'adonner aux frivolités des sciences terrestres. Le premier grammairien est le démon qui, en disant à Adam : Vous serez comme des dieux, a enseigné aux hommes à décliner *deus* au pluriel ! Là où Pierre Damiani se laisse aller lui-même à des considérations philosophiques, comme dans son *De divina omnipotentia*, c'est pour insister sur la toute-puissance incompréhensible de Dieu et lui attribuer jusqu'au pouvoir de faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. On voit combien il serait imprudent d'appliquer à Dieu les raisonnements humains inventés par les philosophes. Les arguments des dialecticiens et des rhéteurs s'adaptent mal aux mystères divins ; il ne faut donc pas transporter dans l'étude de l'Écriture les méthodes syllogistiques, ni opposer à la puissance divine la nécessité des conclusions logiques. « Que si toutefois cette connaissance des arts humains vient à s'appliquer aux Saintes Écritures, elle ne doit pas s'adjuger avec arrogance le magistère sur elles, mais demeurer à leur égard, comme une servante vis-à-vis de sa maîtresse, dans une sorte de domesticité. Si la philosophie précède l'Écriture, elle se trompe, et en déduisant les conséquences des paroles extérieures, elle perd de vue la lumière de la vérité intérieure et le droit chemin de la vérité ».

Il semble d'ailleurs que dès le XIe siècle, et même parmi des esprits méfiants à l'égard de la dialectique, le besoin d'une conception plus nuancée des rapports entre la raison

et la foi se soit fait sentir. Lanfranc, moine de l'abbaye du Bec, mort archevêque de Cantorbéry (1005-1089), le célèbre adversaire de Bérenger de Tours, distingue déjà entre l'art de la dispute et le mauvais usage que certains en font. On a tort de dire : Dieu est immortel, or le Christ est Dieu, donc il est immortel ; et s'il est immortel il n'a pu mourir. On a raison, au contraire, de soutenir et de confirmer la foi par la raison ; pour ceux qui savent y regarder de près la dialectique ne contredit pas les mystères divins, et elle peut au contraire, si l'on en use correctement, leur servir de soutien et de confirmation : *Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat.* C'est la thèse même que la philosophie tout entière de saint Anselme aura pour objet d'illustrer.

II. — Roscelin et le Nominalisme.

Le problème des universaux s'enrichit au XIe siècle d'une solution nouvelle, celle qu'en apporte le nominalisme. On a coutume de considérer Roscelin comme l'instaurateur de cette doctrine, et ce n'est pas sans raison. Il faut cependant remarquer que dès l'époque antérieure où dominait nettement le réalisme on rencontrait des philosophes pour rappeler que la logique de Porphyre, de Boèce et d'Aristote porte sur les mots *(voces)* et non pas sur les choses *(res)*. Nous avons cité Heiric d'Auxerre dont la conception se rapproche quelque peu du nominalisme, sans toutefois y aboutir ; on peut lui adjoindre le Pseudo-Raban qui affirme que Prophyre parle dans son *Isagoge* de cinq termes et non pas de cinq choses, mais, chez ces philosophes, le problème des universaux n'est pas encore posé avec une conscience

suffisante de sa complexité et de sa portée pour qu'on leur attribue vraiment la solution que suggère les expressions dont ils se servent.

Il n'en est pas de même avec Roscelin. Né à Compiègne vers 1050 il étudia dans la province ecclésiastique où il était né. Il eut pour maître Jean le Sophiste, enseigna comme chanoine à Compiègne, fut accusé devant le concile de Soissons d'enseigner qu'il y a trois dieux, abjura cette erreur, puis reprit son enseignement à Tours, à Loches, où il eut Abélard comme disciple, à Besançon, et il dut mourir vers 1120. Nous sommes parfois embarrassés pour définir exactement la position philosophique qu'il adopta parce que les textes qui nous restent de lui sont rares et que le départ entre ce qu'il a enseigné et ce que ses adversaires l'ont accusé d'avoir enseigné est difficile à établir. Un point toutefois n'est pas douteux : Roscelin est demeuré pour ses contemporains et pour la postérité le représentant d'un groupe de philosophes qui confondaient alors l'idée générale avec le mot par lequel on la désigne. L'intérêt de cette doctrine réside principalement en ceci que pour les philosophes qui faisaient de l'idée générale une réalité, l'espèce constituait nécessairement une réalité, alors que si l'idée générale n'est qu'un nom la véritable réalité se trouve dans les individus qui constituent l'espèce. En d'autres termes, pour un réaliste, l'humanité est une réalité, pour le nominaliste il n'y a de réel que les hommes. Roscelin se rallie ouvertement à la deuxième solution du problème, mais, non content d'adopter cette attitude en matière de dialectique, il en tire les conséquences logiques en matière de théologie, et c'est là sans doute ce qui attira l'attention sur son enseignement. L'application la plus célèbre que Roscelin ait faite de son nominalisme à la théologie est son

interprétation trithéiste du dogme de la Trinité. Non pas du tout qu'il ait eu l'intention de soutenir qu'il y a trois dieux, mais de même qu'il ne pouvait admettre que l'humanité fût une réalité une, composée d'individus distincts, il ne pouvait admettre que la réalité constitutive de la Trinité ne fut pas les trois personnes distinctes qui la composent. Il insistait donc sur ce fait qu'en Dieu comme dans les espèces créées ce sont les individus qui sont réels ; c'est confondre les Personnes, écrivait-il à Abélard, que de dire que le Fils est le Père et le Père le Fils « et c'est ce que disent nécessairement ceux qui veulent signifier par ces trois noms une seule chose singulière ; car chacun de ces noms pris en soi désigne une chose unique et singulière ». La Trinité se compose donc de trois substances distinctes encore qu'elles n'aient à elles trois qu'une seule puissance et une seule volonté. Malgré ces nouveautés de langage Roscelin a l'intention de s'en tenir au dogme. « Il convient, écrit-il à Abélard, de nous accorder au moins pour implorer ensemble ce Dieu triple et un, de quelque manière que nous l'entendions ». Sa véritable innovation consiste à avoir nommé, selon l'usage grec, du nom de substance ce que les latins nommaient personne. « Par personne nous ne signifions rien d'autre que la substance, quoique, par une sorte d'habitude de langage, on triple la personne sans tripler la substance ». C'est la formule que saint Anselme force quelque peu lorsqu'il accuse Roscelin d'enseigner que, si l'usage le permettait, on pourrait dire qu'il y a trois dieux. La vérité semble être que Roscelin eut l'imprudence d'aller contre la terminologie reçue et d'en employer une qui, interprétée en fonction de son nominalisme, présentait manifestement un sens inquiétant.

III. — Saint Anselme de Cantorbery.

Avec saint Anselme de Cantorbéry nous rencontrons le premier philosophe de grande envergure que le moyen âge ait produit depuis Jean Scot Érigène. Né à Aoste en 1033, il fut attiré par la renommée de Lanfranc, son compatriote, à l'abbaye du Bec, en Normandie. En 1063 il en devenait le Prieur, en 1078, l'Abbé ; en 1093 il fut nommé archevêque de Cantorbéry et le demeura jusqu'à sa mort (1109) malgré les difficultés sans nombre que lui suscita cette charge et la lutte acharnée qu'il eut à soutenir pour défendre les prérogatives du pouvoir spirituel contre le pouvoir temporel. Son activité philosophique la plus intense coïncide avec les années heureuses pendant lesquelles il enseignait à l'abbaye du Bec. Anselme fut un esprit d'une force et d'une pénétration rares, nourri de la pensée de saint Augustin, dont les œuvres présentent à l'état d'implication et d'indication nombre d'idées qui se développeront plus tard, et d'une richesse de pensée qui déborde de toutes parts l'argument ontologique auquel on semble pratiquement la ramener. Ses œuvres essentielles sont le *Monologium*, le *Proslogium* le *De veritate*, et le traité dans lequel il répond aux objections du moine Gaunilon contre l'argument ontologique développé dans le *Proslogium* ; mais il a écrit nombre d'autres traités théologiques, et des lettres extrêmement instructives pour la connaissance de ses idées philosophiques, qu'un exposé d'ensemble doit nécessairement utiliser.

Saint Anselme prend d'abord nettement conscience de l'attitude qu'il adopte concernant les rapports de la raison

et de la foi. Le *Monologium* a été écrit spécialement à la requête de certains moines du Bec qui désiraient un modèle de méditation sur l'existence et l'essence de Dieu, dans laquelle tout serait prouvé par la raison et où rien absolument ne serait fondé sur l'autorité de l'Écriture : *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur.* Bien loin donc que saint Anselme, qui vécut au XIe siècle, appartienne, comme on l'a prétendu de façon singulière, à la pensée du XIIe, il faut dire qu'avec lui la pensée du XIe siècle tire la conclusion normale que devait recevoir la controverse entre dialecticiens et anti-dialecticiens.

Deux sources de connaissance sont à la disposition des hommes, la raison et la foi. Contre les dialecticiens saint Anselme affirme qu'il faut s'établir d'abord fermement dans la foi et il refuse par conséquent de soumettre les Saintes Écritures à la dialectique. La foi est pour l'homme le donné dont il doit partir ; le fait qu'il doit comprendre et la réalité que sa raison peut interpréter lui sont fournis par la révélation ; on ne comprend pas afin de croire, mais on croit au contraire afin de comprendre : « *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* L'intelligence, en un mot, présuppose la foi. Mais inversement saint Anselme prend parti contre les adversaires irréductibles de la dialectique. Pour celui qui s'est d'abord fermement établi dans la foi il n'y a aucun inconvénient à s'efforcer de comprendre rationnellement ce qu'il croit. Objecter à cet usage légitime de la raison que les Apôtres et les Pères ont déjà dit tout le nécessaire, c'est oublier d'abord que la vérité est assez vaste et profonde pour que jamais les mortels ne parviennent à l'épuiser, que les jours de l'homme sont comptés et que les Pères n'ont pu dire tout ce qu'ils auraient dit s'ils avaient vécu plus longtemps, que Dieu

n'a pas cessé et ne cessera jamais d'éclairer son Église ; c'est oublier surtout qu'entre la foi et la vision béatifique à laquelle nous aspirons tous il y a dès ici-bas un intermédiaire qui est l'intelligence de la foi. Comprendre sa foi c'est se rapprocher de la vue même de Dieu. L'ordre à suivre dans la recherche de la vérité est donc le suivant : croire d'abord les mystères de la foi avant de les discuter par la raison ; s'efforcer ensuite de comprendre ce que l'on croit. Ne pas faire passer la foi d'abord, comme font les dialecticiens, c'est présomption ; ne pas faire appel ensuite à la raison, comme nous l'interdisent leurs adversaires, c'est négligence ; il faut donc éviter l'un et l'autre défauts : *sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*

Telle est la détermination de principe à laquelle aboutit saint Anselme. Il est manifeste que la règle posée en ces termes laisse intacte la question de savoir jusqu'où la raison peut aller, en fait, dans l'interprétation de la foi. Il faut croire pour comprendre, mais tout ce que l'on croit peut-il être rendu intelligible ? La foi qui cherche l'intelligence est-elle assurée de la trouver ? On peut dire que, pratiquement, la confiance d'Anselme dans le pouvoir d'interprétation de la raison a été illimitée. Il ne confond pas la foi et la raison puisque l'exercice de la raison présuppose la foi, mais tout se passe comme si l'on pouvait toujours arriver à comprendre ce que l'on croit. Saint Anselme n'a pas reculé devant l'entreprise de démontrer la nécessité de la Trinité et de l'Incarnation, deux mystères que la philosophie de saint Thomas réservera à la théologie. Mais il ne faut pas oublier qu'avec le senti-

ment très vif du pouvoir explicatif de la raison, saint Anselme garde le sentiment que jamais elle ne parviendra à étreindre complètement son objet. Il ne faudra pas moins que les efforts inlassables des Docteurs et des Pères, assistés par la grâce divine, et se complétant les uns les autres pendant l'histoire entière de l'Église, pour élaborer une interprétation rationnelle approchée des données inépuisables de la révélation.

La partie la plus profonde et la plus forte de l'œuvre de saint Anselme se trouve dans ses démonstrations de l'existence de Dieu. Pénétrées de l'esprit augustinien, elles l'emportent cependant sur les preuves augustiniennes par la solidité et la rigueur de leur construction dialectique. Examinons d'abord les preuves du *Monologium*. Elles supposent admis deux principes : 1° les choses sont inégales en perfection ; 2° tout ce qui possède plus ou moins une perfection le tient de sa participation à cette perfection absolue. Ces deux principes doivent en outre s'appliquer à des données sensibles et rationnelles à partir desquelles on puisse argumenter, par exemple le bien. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici de partir d'un concept abstrait. En fait nous désirons jouir de ce qui est bon, il est donc à peu près inévitable, et en tout cas fort naturel, que nous en arrivions à nous demander d'où proviennent toutes ces choses que nous jugeons bonnes. C'est cette réflexion si naturelle sur le contenu de notre vie intérieure et sur l'objet de notre désir qui va nous conduire à Dieu. Nous éprouvons en effet par les sens, et nous discernons par la raison qu'il y a un grand nombre de biens différents ; nous savons d'autre part que tout a une cause, mais nous pouvons nous demander si chaque chose bonne a sa cause particulière ou s'il n'y a qu'une seule cause pour tous ces biens. Or il est absolument certain

et évident que tout ce qui possède plus ou moins une perfection la doit à ce qu'il participe à un seul et même principe. Tout ce qui est plus ou moins juste l'est parce qu'il participe plus ou moins à la justice absolue. Donc, puisque tous les biens particuliers sont inégalement bons, ils ne peuvent l'être que par leur participation à un seul et même bien. Mais ce bien par lequel tout est bon ne peut être qu'un grand bien. Tout le reste est bon par lui et lui seul est bon par soi. Or rien de ce qui est bon par autrui n'est supérieur à ce qui est bon par soi. Ce souverain bien l'emporte donc sur tout le reste au point de n'avoir rien au-dessus de soi. C'est dire que ce qui est souverainement bon est aussi souverainement grand. Il y a donc un être premier, supérieur à tout ce qui existe et c'est lui que nous appelons Dieu.

On peut élargir la base de la preuve. Au lieu d'argumenter sur la perfection constatée chez les différents êtres, on peut argumenter sur cette perfection qu'ils possèdent en commun, quoique à des degrés divers, et qui est l'être. En effet tout ce qui est a une cause ; la seule question qui se pose à l'égard de la totalité des choses est donc de savoir si elle dérive de plusieurs causes ou d'une seule. Si l'univers a plusieurs causes, ou bien elles se ramènent à une seule, ou bien elles existent par soi, ou bien elles se produisent les unes les autres. Si elles se ramènent à une seule, c'est évidemment cette cause unique qui est la cause de l'univers. Si elles existent par soi c'est qu'elles possèdent en commun au moins cette faculté d'exister par soi, et c'est cette faculté commune qui les fait être ; elles peuvent donc alors encore être considérées comme se rangeant sous une même cause. Resterait la troisième hypothèse d'après laquelle ces causes se produisent réciproquement ; mais c'est une hypothèse

contraire à la raison qu'une chose existe en vertu de ce à quoi elle donne l'être. Cela n'est même pas vrai des termes d'une relation, ni de la relation elle-même. Le maître et le serviteur sont relatifs l'un à l'autre, mais chacun d'eux n'existe pas en vertu de l'autre, et la double relation qui les unit ne s'engendre pas non plus d'elle-même, mais elle provient des sujets réels entre lesquels elle s'établit. Ainsi donc une seule hypothèse reste intelligible, c'est que tout ce qui existe existe en vertu d'une seule cause ; et cette cause qui existe par soi est Dieu.

Une troisième démonstration capable de nous conduire à Dieu est celle qui porte sur les degrés de perfection que possèdent les choses. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'univers pour constater que les êtres qui le constituent sont plus ou moins parfaits. C'est là une constatation de fait à laquelle, bon gré mal gré, nul de nous ne peut se refuser. Pour mettre en doute que le cheval soit un être supérieur à un arbre, ou que l'homme soit naturellement supérieur au cheval, il faudrait soi-même n'être pas un homme. Or si l'on ne peut pas nier que les natures ne soient supérieures les unes aux autres il faut admettre, ou bien qu'il existe une infinité d'êtres et qu'on ne rencontre jamais d'être si parfait qu'il n'y en ait un plus parfait encore, ou bien qu'il y a un nombre fini d'êtres, et par conséquent un être plus parfait que tout le reste. Or on n'affirmera pas qu'il existe une infinité d'êtres, car c'est absurde et il faudrait être trop absurde soi-même pour le soutenir. Il existe donc nécessairement une nature telle qu'elle soit supérieure aux autres sans être inférieure à aucune. Reste, il est vrai, l'hypothèse de plusieurs natures égales situées au sommet de la hiérarchie universelle. Mais si elles sont égales elles le sont par ce qu'elles ont en

commun, et si ce qu'elles ont en commun est leur essence, elles ne sont en réalité qu'une seule nature ; et si ce qu'elles ont en commun est autre chose que leur essence, c'est donc une autre nature, supérieure à elles et qui est donc à son tour plus parfaite que toutes. Cette preuve se fonde sur l'impossibilité où nous sommes de ne pas clore une série par un seul terme lorsque cette série est une hiérarchie qui compend un nombre fini de termes.

Les trois preuves que nous venons de présenter ont ceci de commun qu'elles partent toutes d'un réel donné et qu'elles rendent raison de l'un des aspects de l'expérience. En fait, il y a du bien, de l'être, des degrés d'être, et l'existence de Dieu est l'explication nécessaire que requièrent ces différents aspects de la réalité. Or saint Anselme est préoccupé de fournir des preuves aussi manifestes que possible et qui s'imposent comme d'elles-mêmes à l'assentiment de notre esprit. Il ne fait que porter à l'extrême ce caractère de la preuve en couronnant les démonstrations précédentes par l'argument ontologique développé dans le *Proslogium*. Les trois preuves antérieures sont trop compliquées, encore que démonstratives ; il lui faut une seule preuve, qui se suffise à elle-même et de laquelle découle au contraire nécessairement tout le reste. Cette preuve part de l'idée de Dieu qui nous est fournie par la foi, et elle aboutit, conformément à la méthode d'Anselme, à l'intelligence de cette donnée de la foi. Nous croyons que Dieu existe et qu'il est l'être tel que l'on ne peut pas en concevoir de plus grand. La question est de savoir s'il existe ou non une telle nature car « l'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu » *(Psalm.* XIII, 1). Or lorsque nous disons devant l'insensé : l'être tel que l'on ne peut pas en concevoir de plus grand, il comprend ce que nous

disons, et ce qu'il comprend existe dans son intelligence même s'il n'en aperçoit pas l'existence. Car une chose peut exister dans une intelligence sans que cette intelligence sache que la chose existe ; lorsqu'un peintre se représente l'œuvre qu'il fera il l'a dans son intelligence, mais il n'en connaît pas l'existence puisqu'il ne l'a pas encore faite ; lorsqu'il a exécuté son tableau, au contraire, il a son œuvre dans son intelligence et il en connaît l'existence puisqu'il l'a déjà réalisée. On peut donc convaincre l'insensé lui-même que, au moins dans son esprit, il y a un être tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand, parce que, s'il entend cette formule, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend existe dans l'intelligence. Or ce qui est tel que l'on ne peut rien concevoir de plus grand ne peut pas n'exister que dans l'intelligence. S'il existe en effet, ne serait-ce que dans l'intelligence seule, on doit penser qu'il existe aussi en réalité. ce qui est une existence supérieure. Si donc ce qui est tel que l'on ne peut rien concevoir de plus grand existe dans l'intelligence seulement on dit que ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand est ce dont on peut concevoir quelque chose de plus grand. Or l'existence d'un tel être est contradictoire. Il existe donc indubitablement, et dans l'intelligence et dans la réalité, un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand.

Les principes sur lesquels repose cette argumentation sont les suivants : 1° une notion de Dieu fournie par la foi ; 2° c'est déjà véritablement exister que d'exister dans la pensée ; 3° l'existence de la notion de Dieu dans la pensée serait impossible si Dieu n'existait pas en réalité. On part donc bien ici encore d'un fait, mais d'un fait qui ressortit à un ordre spécial, celui de la foi. Tout le dialogue intérieur qui se déroule ici va de la foi à la raison et conclut que ce

qui est proposé par la foi est immédiatement intelligible. Une certaine idée de Dieu existe dans la pensée, voilà le fait ; or cette existence qui est réelle, serait impossible, si Dieu n'existait pas aussi dans la réalité, voilà la preuve. Elle s'accomplit par la comparaison de l'être pensé et de l'être réalisé qui contraint l'intelligence à poser le second comme supérieur au premier. Dès le moyen âge la preuve n'a pas été considérée comme concluante, et du vivant même de saint Anselme elle a trouvé dans la personne du moine Gaunilon un pénétrant contradicteur. Gaunilon objectait que l'on ne peut s'appuyer sur l'existence dans la pensée pour conclure à l'existence hors de la pensée. Exister dans la pensée ce n'est pas, en effet, jouir d'une véritable existence, c'est simplement être conçu. Or on peut concevoir une quantité d'erreurs et d'idées fausses qui n'ont évidemment aucune existence hors de la pensée ; elles ne sont que des parties de l'intelligence qui les concoit, nullement des réalités. Pourquoi donc en serait-il autrement de l'idée de Dieu ? Si nous concevons l'idée des Iles fortunées, perdues quelque part dans l'Océan et couvertes de richesses inaccessibles, il ne s'ensuivra pas que ces terres conçues comme les plus parfaites de toutes, doivent exister aussi dans les réalités. Saint Anselme répondit que le passage de l'existence dans la pensée à l'existence dans la réalité n'était possible et nécessaire que lorsqu'il s'agit de l'être le plus grand que l'on puisse concevoir. Les Iles fortunées ne contiennent évidemment aucune nécessité intérieure d'existence et c'est le propre de Dieu seul qu'on ne puisse penser qu'il n'existe pas.

Une fois l'existence de Dieu démontrée par l'une quelconque de ces preuves, on peut aisément en déduire les principaux attributs. Puisque Dieu est seul par soi il faut

nécessairement que tout ce qui existe soit par lui ; or être par Dieu c'est tenir son être de Dieu. Comment peut-on concevoir cette dépendance de l'univers par rapport à Dieu ? Remarquons d'abord qu'exister par soi et exister par autrui sont deux manières différentes d'exister ; on ne possède pas l'être de la même manière dans l'un et l'autre cas. En Dieu, qui seul existe par soi, l'essence et l'existence se confondent ; sa nature existe comme la lumière brille. De même que la nature de la lumière ne se sépare pas de l'éclat qu'elle répand, l'essence divine ne se sépare pas de l'existence dont elle jouit. Il en va tout autrement des êtres qui tiennent d'autrui leur existence ; leur essence n'est pas telle qu'elle implique nécessairement l'existence et, pour que leur nature existe, il faut que l'être lui soit conféré par Dieu. Reste à savoir comment Dieu la leur confère. Or deux hypothèses seulement sont possibles, ou bien Dieu est la cause productrice de l'univers, ou bien il est la matière dont l'univers est fait. Si nous admettons cette dernière hypothèse, nous acceptons le panthéisme, et la difficulté du problème tient précisément à ce que, si le monde est formé d'une matière préexistante, le panthéisme ne saurait guère être évité. En effet, Dieu est l'être total ; si donc le monde a été formé d'une matière quelconque, elle doit nécessairement se confondre avec l'être de Dieu. Il faut donc que le monde ait été créé de rien ou emprunté à l'être de Dieu et la doctrine de la création *ex nihilo* permettra seule de ne pas confondre en un seul être l'univers et Dieu. Ajoutons d'ailleurs qu'on ne voit pas bien comment l'être divin aurait pu fournir la matière de l'univers. Dieu est le souverain bien et il faudrait qu'il subit une sorte de corruption pour que cet univers imparfait et limité s'engendrât de sa substance. Reste donc seulement la deuxième

hypothèse que nous avions envisagée : l'univers vient à l'être sans aucune matière préexistante ; il n'existait pas, et voilà que, par la seule puissance de Dieu, il existe. Cette apparition du monde, succédant à son non-être, et se produisant par un décret de la sagesse et de la volonté divines, c'est précisément ce que l'on veut désigner lorsqu'on dit que Dieu a créé le monde du néant.

Ce serait exagérer, cependant, et rendre l'apparition même du monde inintelligible que de lui dénier absolument toute espèce d'existence avant l'instant de sa création. Lorsque l'univers n'était pas encore posé dans l'être actuel qu'il a reçu de Dieu, il existait déjà en tant qu'exemplaire, forme, image ou règle dans la pensée de son créateur. Dire que le monde a été créé de rien signifie donc que les choses n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant et qu'il n'y avait pas de matière dont elles pussent être tirées, mais elles n'étaient pas un pur néant du point de vue de la sagesse éternelle de Dieu qui les a créées. Présentes déjà dans sa pensée, elles en sont sorties par l'effet de sa parole ou de son verbe ; Dieu les a parlées et elles furent. Cette parole créatrice n'a, bien entendu, rien de commun avec les mots que notre bouche profère, ni avec ces mêmes mots lorsque nous ne les proférons pas mais les pensons intérieurement ; elle ressemble bien plutôt à cette vision intérieure que nous avons des choses lorsque nous les imaginons ou lorsque notre raison pense leur essence universelle. Les mots prononcés ou pensés sont particuliers à chaque peuple ; la parole intérieure par laquelle nous imaginons les êtres ou pensons les essences est commune à tous les peuples ; elle est véritablement une langue universelle par laquelle tous les esprits communient. C'est aussi une parole ou un Verbe de ce genre prototype de la chose

même dont il précéda l'existence, qui fut, dans la pensée divine, l'exemplaire des choses créées, le moyen de leur création, et qui reste encore maintenant l'intermédiaire par lequel Dieu les connaît.

Ainsi tout ce qui n'est pas l'essence de Dieu a été créé par Dieu, et de même qu'il a conféré à toutes choses l'être qu'elles ont, il les soutient et les conserve pour leur permettre de persévérer dans l'être. C'est dire que Dieu est partout présent, supportant tout par sa puissance, et que là où il n'est pas, rien n'est. Si donc nous voulons dire quelque chose d'un être aussi complètement transcendant à tous les êtres créés, nous devrons lui attribuer des noms qui désignent une perfection positive et ceux-là seuls. Encore cette attribution ne sera-t-elle légitime qu'à deux conditions. En premier lieu il faudra les lui attribuer absolument et non pas relativement ; non pas même relativement à la totalité des choses créées dont il est la cause première. Ce n'est pas caractériser la substance divine, en effet, que de la déclarer supérieure à toutes les créatures, car si l'univers n'existait pas, la perfection divine, absolue en elle-même, n'en souffrirait aucun changement ni aucune diminution. En second lieu ce ne sont pas toutes les perfections positives, indifféremment, qu'il est légitime d'attribuer à Dieu, mais seulement celles qui, absolument parlant, sont meilleures que tout ce qui n'est pas elles. On ne donnera donc à Dieu que les qualifications qui lui attribuent ce qu'il y a de plus parfait en chaque genre. Nous ne dirons pas que Dieu est un corps parce que nous connaissons quelque chose de supérieur au corps, l'esprit ; par contre, puisque nous ne connaissons rien de supérieur à l'esprit dans le genre de l'être, nous dirons que Dieu est esprit. Ainsi en attribuant à Dieu tout ce que, absolument

parlant, il nous semble meilleur d'être que de ne pas être, nous établirons que Dieu est, et qu'il est, indivisiblement, vivant, sage, puissant et tout puissant, vrai, juste, bienheureux, éternel. Toutes ces perfections se réunissent en Dieu sans en altérer la parfaite simplicité ; étant par soi et l'existence se confondant en lui avec l'essence, il n'a ni commencement ni fin ; il est dans tous les lieux et dans tous les temps sans être enfermé dans aucun lieu ni dans aucun temps ; il est immuable et son essence demeure identique à soi-même sans recevoir aucun accident ; substance et esprit individuel, il ne se renferme pas cependant à l'intérieur de cette catégorie de substance qui ne convient qu'aux êtres créés, seul il est, au sens plein de ce terme, et les autres êtres, comparés à lui, ne sont pas.

Parmi les créatures, l'homme est une de celles où se retrouve le plus aisément l'image de Dieu imprimée sur toutes choses par le créateur. Lorsque l'homme s'examine, il découvre en effet dans son âme les vestiges de la Trinité. Seule de toutes les créatures, l'âme humaine se souvient de soi-même, se comprend soi-même et s'aime soi-même, et par cette mémoire, cette intelligence et cet amour elle constitue une ineffable Trinité. La connaissance que nous acquérons des choses suppose la coopération des sens et de l'intelligence, mais saint Anselme ne précise pas le mode de cette coopération et se contente de reprendre, sans les approfondir, quelques expressions augustiniennes sur l'illumination de l'âme par Dieu. Quant au mode d'existence des idées générales, saint Anselme s'oppose vigoureusement aux tendances nominalistes de Roscelin et, par réaction contre l'attitude de son adversaire, il insiste sur la réalité des genres et des espèces au point de faire du réalisme une condition nécessaire de l'orthodoxie

théologique. Selon lui, si l'on ne comprend pas même comment plusieurs hommes peuvent, réunis dans leur espèce, former un seul homme, on comprendra bien moins encore comment un seul Dieu peut consister en trois personnes distinctes. Cette réalité attribuée aux idées générales est d'ailleurs l'un des éléments qui ont orienté la pensée de saint Anselme vers la découverte de l'argument ontologique et qui lui ont permis d'argumenter directement sur les degrés de perfection pour s'élever à Dieu. Si les idées sont des choses, chaque degré de perfection est un degré du réel, et l'idée de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir nous introduit d'emblée dans un certain ordre de réalité. Le passage de l'idée à l'être devait tenter la pensée de saint Anselme parce que, pour lui, les idées sont déjà des êtres.

Cette théodicée, la seule partie de sa philosophie que saint Anselme ait approfondie et développée de manière systématique, se complète par une théorie de la vérité envisagée surtout du point de vue transcendental, les choses étant d'autant plus vraies qu'elles sont davantage et se conforment mieux à l'essence divine. La morale, dont les doctrines de l'Incarnation et de la satisfaction posent les assises, est elle aussi une réflexion sur les données de la foi. La philosophie de saint Anselme ne constitue donc pas un système complet, mais on peut dire que l'esprit de saint Anselme contenait virtuellement toute la spéculation philosophique dont le thomisme devait marquer l'épanouissement complet. Ce qui manque le plus à cette doctrine dont la pensée est si forte et l'expression si belle, c'est une théorie de l'homme capable de faire pendant et de s'accorder à la théorie qu'elle nous apporte de Dieu. Si nous estimions satisfaisante la définition de la scolastique par un certain

corps de doctrines communes, nous accepterions aussi pour saint Anselme le titre de « père de la scolastique » dont on l'a souvent honoré. Il demeure, en tout cas, le père de cette lignée de philosophes dont saint Thomas et saint Bonaventure sont les plus grands, mais dont saint Anselme est incontestablement le plus vigoureux.

L'époque de saint Anselme a d'ailleurs été le témoin d'un travail de réflexion théologique extrêmement intense. Au moment même où le prieur du Bec définit l'esprit et marque les positions essentielles des synthèses futures, d'autres penseurs conçoivent le cadre théologique à l'intérieur duquel ces synthèses viendront s'insérer. Anselme de Laon (mort en 1117) inaugure la série des *Livres des sentences* et donne le modèle que vont reproduire et améliorer Pierre Abélard, Robert de Melun, le Maître des sentences et beaucoup d'autres. Désormais l'objet proposé à la réflexion des philosophes embrassera l'existence et la nature de Dieu, la création, l'homme, l'histoire de sa chute et de sa rédemption, son salut par les moyens de la nature et de la grâce. Jean Scot Érigène, dont l'influence sur Anselme de Laon n'est pas douteuse, avait déjà conçu ce vaste cadre, mais il fallait d'abord le vider de la philosophie aventureuse qu'il y avait introduite, y remettre ensuite les données théologiques dans toute leur nudité et séparer soigneusement la révélation de son interprétation rationnelle. Les auteurs de Sentences jalonnent, en posant les vérités de foi, la route que pourra parcourir à son tour la raison : c'est pourquoi leur œuvre qui, comparée à celle de Jean Scot Érigène, peut sembler au point de vue philosophique un recul, est en réalité un progrès vers cette philosophie définie que le XIIIe siècle réussira à constituer. Les Sentences vont bientôt s'enrichir de Commentaires

sur les Sentences et lorsque les matériaux nécessaires auront été laborieusement amassés, nous verrons apparaître les Sommes qui sont, au moyen âge, les cathédrales de la pensée.

Sur les dialecticiens et leurs adversaires, voir : ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster, 1910, et : *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster, 1915.

Sur Roscelin, voir F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, 1911.

Sur saint Anselme : DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, Paris, 1901 ; le numéro spécial de la *Revue de philosophie*, décembre, 1909 ; et CHARLES FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, Paris, 1920.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE AU XIIe SIÈCLE

I. — L'école de Chartres.

Pendant toute la première moitié du XIIe siècle, le centre intellectuel le plus vivant se trouve dans les écoles de Chartres. Leur célébrité remonte à l'enseignement qu'y avait donné Fulbert, évêque de Chartres (mort en 1028) vers la fin du Xe et le commencement du XIe. Saint Yves, dit Yves de Chartres, est le nom le plus célèbre de l'école au XIIe siècle, mais le premier grand nom dans le domaine de la philosophie est celui de Bernard de Chartres, chancelier de l'école, mort entre 1124 et 1130.

La pensée de ce maître ne nous est pas connue directement, mais seulement par l'intermédiaire de Jean de Salisbury qui nous a laissé, dans son *Metalogicus*, un certain nombre de renseignements sur sa doctrine et sur son enseignement. On le considérait comme un professeur remarquable, soucieux de cultiver l'intelligence et de former le goût de ses élèves plutôt que de les accabler sous une inutile érudition. Il estimait néanmoins que la fréquentation des grands écrivains de l'antiquité classique était chose indispensable. « Nous sommes, disait-il, comme des nains assis sur les épaules de géants. Nous voyons donc plus de choses

que les anciens et de plus éloignées, non par la pénétration de notre propre vue ou par l'élévation de notre taille, mais parce qu'ils nous soulèvent et nous exhaussent de toute leur hauteur gigantesque ». Au point de vue de la doctrine, Bernard passait pour le plus accompli des platoniciens de son temps. Les textes nous font défaut pour préciser la nature de son platonisme et l'on ne peut déterminer avec certitude quel rapport exact il établissait entre les idées et la matière.

Un illustre disciple de Bernard fut Gilbert de la Porrée (1076-1154) qui lui succéda dans la charge de chancelier des écoles de Chartres, enseigna plus tard à Paris et mourut évêque de Poitiers. C'était, lui aussi, un professeur remarquable, qui lutta avec Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Abélard contre le parti dit des Cornificiens. Sous ce nom de fantaisie, Jean de Salisbury a groupé tous les esprits qui, pour des motifs divers, mais surtout théologiques, s'accordaient alors à réclamer un abaissement du niveau et une réduction du temps des études. Maître Gilbert leur conseillait d'entrer dans le commerce. « Il avait coutume, lorsqu'il les voyait courir aux études, de leur conseiller le métier de boulanger. Il disait que, dans son pays, ce métier était le seul qui acceptât tous ceux qui n'avaient pas d'autre métier ou d'autre travail. Il est très facile à exercer et il est l'auxiliaire de tous les autres, il convient surtout à ceux qui cherchent leur pain plutôt que leur instruction ». On lui doit, entre autres œuvres, le *Liber sex principiorum* et des commentaires sur les opuscules de Boèce. Le premier de ces ouvrages devait jouir d'une singulière célébrité et se voir commenté, notamment par Albert le Grand, au même titre que les écrits d'Aristote ou de Boèce. Il trouva des commentateurs jusqu'au XVe siècle et l'humaniste

Hermolaus Barbarus prit encore la peine de le rédiger en un meilleur latin. Cet ouvrage complétait les *Catégories* d'Aristote, surtout en ce qui concerne les six dernières, et il divisait les catégories en deux groupes, l'un qui désigne la substance et ses attributs nécessaires, l'autre qui désigne les formes assistantes et les modes purement extérieurs de la substance. Mais ce sont surtout les commentaires sur le *De Trinitate* qui nous font connaître sa pensée personnelle. Reprenant une distinction qu'avait déjà proposée Bernard de Chartres, Gilbert distingue les idées elles-mêmes, telles qu'elles subsistent en Dieu, des formes engendrées, issues des idées et qui s'emparent de la matière pour constituer les objets sensibles. Les formes engendrées sont des cas particuliers, des copies des originaux ; leur siège n'est pas dans l'intelligence divine, mais elles sont inhérentes aux choses créées. Considérées dans les êtres particuliers qu'elles déterminent, elles sont donc, elles aussi, individuelles. Mais si nous les considérons, d'autre part, en tant que conformes entre elles et à chaque idée divine, elles sont universelles. Ces formes sont donc singulières dans les individus, mais universelles par la ressemblance qu'elles ont, à l'intérieur de chaque espèce, à la fois entre elles et avec leurs idées. C'est ce qu'exprime avec concision Jean de Salisbury lorsqu'il déclare que Gilbert, évêque de Poitiers, attribue l'universalité aux formes natives et s'évertue à en montrer la conformité. Cette conception est manifestement d'origine platonicienne et trahit même directement l'influence du Timée. Elle se complète cependant par une théorie de la connaissance qui suppose que l'intellect humain doit s'appliquer d'abord aux objets particuliers, n'en considérer par abstraction que les formes engendrées, les dégager et comme les dissocier de leur matière, puis,

observant leur ressemblance ou leur conformité dans chaque espèce, s'élever jusqu'aux idées elles-mêmes dont ces formes ne sont que des imitations. Il semble bien d'ailleurs que Gilbert ait considéré ces formes comme des parties réelles de leur idée et dissocié dans les êtres créés l'individuel de l'universel, comme on l'accusa ensuite de dissocier en Dieu la nature divine et les personnes, et dans cette nature ainsi que dans chaque personne, l'être qui est de la forme par laquelle il est ce qu'il est. Attaqué par saint Bernard il se défendit avec une telle habileté devant le concile de Reims qu'il évita une condamnation formelle dont les conséquences eussent été peut-être fâcheuses pour l'avenir du platonisme chartrain.

Le successeur de Gilbert comme chancelier des écoles fut Thierry de Chartres (mort en 1155), frère puîné de Bernard, et qui fut, lui aussi, l'une des personnalités les plus caractéristiques de son milieu et de son temps. La matière de l'enseignement qu'il donnait nous est parfaitement connue grâce à son *Heptateuchon*, recueil des textes et manuels sur lesquels se fondait son enseignement des sept arts libéraux. La simple liste des ouvrages que renferme l'*Heptateuchon* montre combien vaste était l'horizon intellectuel des philosophes du XIIe siècle et combien leur curiosité était éveillée. Les traités de Donat et de Priscven formaient la base de l'enseignement de la grammaire ; Cicéron et M. Capella étaient utilisés pour la rhétorique ; Boèce et la presque totalité de l'*Organon* d'Aristote pour la dialectique ; Boèce, Capella, Isidore de Séville, Columelle, Gerbert, de Gerlande, Hygin, Ptolémée figurent, au moins par des fragments, à la base de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de la musique. Thierry ne défendit pas avec moins d'obstination et de courage que ses prédé-

cesseurs l'idéal des humanités chartraines et il se plaint lui-même que son intransigeance lui ait attiré beaucoup d'ennemis et de détracteurs.

Dans son *De sex dierum operibus*, fortement influencé par le *Timée*, Thierry s'efforce d'établir l'accord entre la philosophie de Platon et le récit de la *Genèse*. Il enseigne la création de la matière en assimilant le Père à la cause efficiente, le Fils à la cause formelle, le Saint-Esprit à la cause finale et les quatre éléments à la cause matérielle. Comme Jean Scot Érigène, c'est un panthéiste de langage beaucoup plutôt que de pensée et surtout que d'intention, mais on ne peut nier que, s'il ne l'est, il donne souvent l'impression de l'être. Il déclare que le Saint-Esprit correspond à ce que Platon nommait l'âme du monde et affirme que la divinité est la forme essentielle, *forma essendi*, de toutes les choses. L'unité est la divinité, mais l'unité est également la forme essentielle de tout ce qui existe, de telle manière que l'on peut dire des choses qu'elles sont toutes en Dieu parce que Dieu est leur forme à toutes et que Dieu est un. Il se représente donc la production de l'univers à partir de l'unité divine comme la création des nombres à partir de l'unité, mais il ajoute que l'unité qui, multipliée, compose les nombres, ou les unités dont résultent les nombres, ne sont que des participations de la véritable unité, et ces participations sont les existences mêmes des créatures. Tant que la chose participe à l'unité, elle subsiste, et elle périt si elle vient à en être séparée. La pluralité est donc créée de la véritable unité qui est en Dieu sans que cependant il y ait en Dieu lui-même nombre ou pluralité.

Autour de ces maîtres chartrains on peut grouper d'autres philosophes qui furent tantôt leurs élèves et tantôt sans

attaches directes avec leur école, mais qui sont pénétrés comme eux d'esprit platonicien et curieux des sciences de la nature. Tel ce singulier Adelhard de Bath, un Anglais instruit en France, qui voyagea en Italie, en Sicile, en Grèce, en Asie Mineure, et même, dit-on, en Égypte et en Arabie. On lui attribue des versions d'ouvrages scientifiques, et notamment des *Éléments* d'Euclide, de l'arabe en latin. C'était d'ailleurs un platonicien décidé, partisan de la doctrine des idées innées. Dieu a créé l'âme revêtue des formes intelligibles de toutes les créatures ; il estime avec « son ami Platon » que la raison seule engendre la science alors que les sens n'engendrent que l'opinion. Quant à la question des universaux il se ralliait au système dit de la non-différence, très analogue à celui que nous venons de rencontrer chez Thierry de Chartres. On admet alors que Platon est homme comme Socrate, bien qu'il ne soit pas essentiellement le même homme que Socrate ; en d'autres termes, l'essence de Platon lui est propre, mais l'humanité lui est commune avec Socrate, de telle sorte qu'Aristote avait raison de faire résider les genres et les espèces dans les choses sensibles, mais que Platon n'avait pas tort de les faire résider, en tant qu'on les considère à l'état pur, dans la pensée de Dieu.

Bernard Sylvestre, ou de Tours, a rédigé son *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus* sous cette même influence du *Timée* que nous retrouvons partout présente dans les milieux chartrains. Dans le premier livre la Nature se plaint et se lamente près de la providence divine de la confusion où se trouve la matière première et la prie d'ordonner le monde avec plus de beauté. La Providence y consent volontiers et, pour accéder à ces prières, distingue au sein de la matière les quatre éléments.

Tel est l'objet du *Mégacosme*. Dans le second livre, ou *Microcosme*, la Providence s'adresse à la Nature, célèbre l'ordre qu'elle vient d'introduire dans le monde, promet de former l'homme comme couronnement de tout son ouvrage, l'homme est alors formé avec les restes des quatre éléments. Ce scenario est rempli par les évolutions de personnages allégoriques et de toute une mythologie où l'on voit intervenir Physis, Uranie et le vieux démiurge Pantomorphos qui peint et modèle les êtres sensibles selon le type des idées. Certains passages de cette œuvre ne sont pas sans beauté mais il est vraiment excessif de rappeler à leur occasion, ainsi qu'on l'a fait, le grand nom de Dante et le souvenir de la *Divine comédie*.

On retrouve les mêmes caractérisqtiues dans la doctrine d'un élève de Bernard de Chartres, Guillaume de Conches (1080-1145). Non pas du tout que ce philosophe renonce à la théologie, il se proclame au contraire chrétien et non académicien « *Christianus sum, non academicus* ». Mais il ne veut croire qu'à la dernière extrémité et lorsqu'il ne peut absolument plus comprendre. « Ils ignorent, disait-il de certains adversaires, les forces de la nature, et pour avoir des compagnons d'ignorance, ils voudraient que nous croyions à la façon des paysans et sans chercher de raison ». Guillaume de Conches admet ouvertement l'atomisme de Démocrite, une doctrine psycho-physiologique de la connaissance d'un réalisme assez naïf et d'origine orientale, il enseigne enfin que le Saint-Esprit est l'âme du monde en termes tels qu'on ne s'étonne pas qu'il se soit attiré des difficultés d'ordre théologique : « Une seule âme, toujours et partout la même, fait vivre et sentir quelques êtres, comme, par exemple, les brutes ; elle en fait penser d'autres, comme les hommes ; mais elle n'exerce pas en tous la même puissance,

son action étant ralentie par la nature propre des corps ». Il est clair que ces hommes étaient des chrétiens sincères, et l'on a la preuve que Guillaume de Conches voulait de bon cœur soumettre sa raison à sa foi ; mais il est certain que leur langue platonicienne trahissait souvent leurs bonnes intentions. C'est ce que marquaient les adversaires de notre philosophe, Guillaume de Saint-Thierry et Gauthier de Saint-Victor ; en attaquant l'érudition profane, c'était beaucoup moins contre telle ou telle thèse particulière que contre la dissolution redoutée de l'esprit chrétien par la spéculation païenne qu'ils entendaient lutter. Guillaume de Conches se rétracta ou fit tous ses efforts pour se rétracter, mais en croyant se rétracter il se répétait. Comme la plupart des penseurs du milieu chartrain il donne l'impression de penser, non plus ainsi que saint Anselme pour comprendre sa foi, mais simplement pour le plaisir de penser.

Mais l'apparition la plus singulière peut-être, et la manifestation la plus typique de cette culture si raffinée, de cette spéculation si libre qui tendait à se développer et à s'approfondir pour elle-même, c'est Jean de Salisbury (1110 environ-1180). Les œuvres de cet Anglais, instruit en France et qui mourut évêque de Chartres, ne dépareraient l'époque de la Renaissance ni par la qualité de leur style ni par la délicatesse de l'esprit qui les inspire. Avec le *Polycraticus* et le *Metalogicus* le long effort de l'humanisme chartrain s'épanouit enfin en œuvres charmantes. Rien n'est plus propre à donner un juste sentiment de la prodigieuse diversité du moyen âge que de s'arrêter quelque peu aux écrits de cet évêque du XIIe siècle qui fut aussi un lettré délicat.

Jean de Salisbury s'est réclamé à maintes reprises de la

secte des Académiciens ; le grand homme dont il s'efforce de reproduire le style et dont il admire la pensée n'est ni Platon, ni Aristote, mais Cicéron. Non pas du tout qu'il professe un complet scepticisme, mais, ainsi que le faisait d'ailleurs Cicéron lui-même, il commence par mettre à part un certain nombre de vérités acquises et abandonne tout le reste au jeu stérile des interminables controverses. Douter de tout serait une absurdité ; les animaux font preuve d'une certaine intelligence, or l'homme est plus intelligent que l'animal, il est donc faux que nous soyons incapables de rien connaître. En réalité nous pouvons puiser des connaissances certaines à trois sources différentes : les sens, la raison et la foi. Celui qui n'a pas un minimum de confiance dans ses sens est inférieur aux animaux ; celui qui ne croit aucunement à sa raison et doute de tout en arrive à ne plus savoir seulement s'il doute ; celui qui refuse son assentiment à la connaissance obscure, mais certaine, de la foi se refuse le fondement et le point de départ de toute sagesse. Il n'y a donc rien de plus ridicule que d'être incertain de tout et de se prétendre néanmoins philosophe. Mais, ces réserves une fois faites, il faut avouer que la modestie des académiciens est dans la plupart des cas l'exemple le plus sage que nous puissions imiter. Dans presque toutes les questions dont on dispute il faut se contenter d'aboutir à des probabilités. Les philosophes ont voulu mesurer le monde et soumettre le ciel à leurs lois, mais ils avaient trop confiance dans les forces de leur raison ; ils sont donc tombés au moment où ils s'élevaient et, lorsqu'ils se croyaient sages, ils commençaient à déraisonner. De même que les hommes qui élevaient contre Dieu la tour de Babel sont tombés dans la confusion des langues, de même les philosophes qui entreprenaient contre Dieu

cette sorte de théomachie qu'est la philosophie sont tombés dans la confusion des systèmes. Les voilà donc dispersés dans l'infinie multiplicité de leurs insanités et de leurs sectes d'erreur, d'autant plus misérables et dignes de pitié que la profondeur de leur misère même leur échappait.

Les Académiciens, au contraire, ont évité le péril de ces erreurs par leur modestie elle-même. Ils reconnaissent leur ignorance et savent douter de ce qu'ils ignorent ; cette retenue dans l'affirmation est précisément la qualité qui les recommande à notre estime et doit nous les faire préférer. Il faut douter dans toutes les matières où ni les sens, ni la raison, ni la foi ne nous donnent de certitude incontestable, et l'on pourrait dresser une longue liste de ces questions insolubles dont les conclusions opposées s'appuient sur des fondements également solides. On réservera son jugement, par exemple, sur la substance, la quantité, les facultés, l'efficace et l'origine de l'âme ; sur le destin, le hasard, le libre arbitre, la matière, le mouvement et les principes des corps, l'infinité des nombres et la division indéfinie des grandeurs, le temps et l'espace, le nombre et le discours, le même et l'autre, le divisible et l'indivisible, la substance et la forme de la parole, la nature des universaux, l'usage, la fin et l'origine des vertus et des vices, si l'on possède toutes les vertus lorsqu'on en a une, si tous les péchés sont égaux et également punissables, sur les causes des phénomènes, le flux et le reflux de la mer, les crues du Nil, l'augmentation et la diminution des humeurs dans les animaux suivant les phases de la lune, les divers secrets cachés de la nature, les maléfices, la nature et ses œuvres, la vérité et les premières origines des choses que l'esprit humain n'atteint pas, si les anges ont des corps

propres et quels ils sont, tout ce que l'on se demande concernant Dieu lui-même et qui dépasse les limites d'un être raisonnable tel que l'homme. On pourrait énumérer encore beaucoup d'autres questions qui demeurent douteuses pour les sages, bien que le vulgaire n'en doute pas et dans lesquelles la modestie des académiciens leur a enseigné à retenir leurs jugements.

Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'il faille négliger de s'instruire de ces questions sous prétexte que la solution certaine doit finalement en échapper à nos prises. Tout au contraire. C'est l'ignorance qui fait la philosophie dogmatique et c'est l'érudition qui fait l'académicien. Lorsqu'on ne connaît qu'un seul système ou une seule solution de quelque problème on est naturellement enclin à l'accepter. Comment choisirait-on puisque l'on n'a pas le choix ? La liberté d'esprit est donc fonction de l'étendue et de la variété des connaissances, et c'est pourquoi Jean de Salisbury se fit contre les adversaires des sciences profanes et les « Cornificiens » de toutes sortes conjurés contre le maintien des études le plus ardent et le plus éloquent défenseur de l'humanisme chartrain.

Le type du problème insoluble aux yeux de Jean de Salisbury est celui des universaux. On ne s'en étonnera pas si l'on songe qu'un sujet prête d'autant plus à la discussion philosophique que sa difficulté permet davantage d'imaginer ce que l'on veut. Les philosophes se sont donc emparés de ce difficile sujet, en ont disputé abondamment et, comme ils employaient les mots au hasard, ils ont eu l'air de soutenir des opinions différentes et ont laissé une riche matière à controverse pour leurs successeurs. On compte donc actuellement au moins cinq solutions de ce problème si vieux que le monde lui-même a vieilli en s'effor-

çant de le résoudre, auquel on a perdu plus de temps que les Césars n'en ont employé à conquérir la domination du monde et pour lequel on a dépensé plus d'argent que n'en eut Crésus. Selon les uns les universaux n'existent que dans le sensible et le singulier, d'autres conçoivent les formes comme séparées à la manière des êtres mathématiques, d'autres en font tantôt des mots et tantôt des noms, d'autres enfin confondent les universaux avec les concepts. En réalité nous ignorons la manière d'être ou le mode d'existence des universaux ; mais on peut dire cependant, sinon quelle est leur condition réelle, du moins la manière dont nous les acquérons. Et c'est la doctrine aristotélicienne de l'abstraction qui nous permet de résoudre ce second problème plus modeste que le premier. Chercher le mode d'existence actuel des universaux considérés comme des choses est un travail infini et de peu de fruit, mais chercher ce qu'ils sont dans l'intellect est une recherche aisée et utile. Si nous considérons en effet la ressemblance substantielle d'individus numériquement différents, nous obtenons l'espèce ; si nous considérons ensuite les ressemblances qui subsistent entre des espèces différentes, nous avons le genre. C'est donc en dépouillant par la pensée les substances des formes et des accidents par lesquels elles diffèrent que nous atteignons les universaux. S'ils n'existent pas individuellement on peut du moins les penser individuellement et examiner à part ces universaux qui n'existent pas à part.

On voit en même temps de quelle nature est l'académisme de Jean de Salisbury. Ce penseur a le goût du bon sens et des solutions claires, l'horreur du fatras et du verbalisme. Jean de Salisbury attend une certitude pour se permettre d'affirmer quelque chose ; en présence de la logomachie

où se complaisent ses contemporains dans la question des universaux, il suspend son jugement à la manière des académiciens, mais ce n'est aucunement par goût de l'incertitude, et lorsqu'il voit s'ouvrir devant lui une issue raisonnable pour sortir de ce labyrinthe il n'hésite pas un seul instant à s'y engager. Jean de Salisbury sait d'ailleurs qu'il importe à l'homme d'aboutir et que la spéculation philosophique n'est pas un jeu désintéressé. Si le vrai Dieu, dit-il, est la vraie sagesse des hommes, alors l'amour de Dieu est la vraie philosophie. Le philosophe complet n'est donc pas celui qui se contente d'une connaissance théorique, mais celui qui vit la doctrine en même temps qu'il l'enseigne ; suivre les vrais préceptes que l'on enseigne, c'est là véritablement philosopher. *Philosophus amator Dei est* ; par cet appel à l'amour et à la piété s'achève et se couronne cette conception de la vie qui fut celle d'un esprit plus délicat sans doute que puissant, mais si fin, si riche et si parfaitement cultivé que sa présence rehausse et ennoblit dans notre pensée l'image du XIIe siècle tout entier.

II. — Abelard. Les Victorins.

L'activité si riche et si diverse des écoles chartraines ne représente cependant que l'un des aspects de l'activité philosophique du XIIe siècle. Pendant que Platon et les spéculations du Timée font les délices des philosophes de Chartres on voit se prolonger et se développer en un antagonisme fécond la vieille opposition que nous avons déjà signalée entre le parti des dialecticiens et philosophes et le parti des mystiques et des théologiens.

La forme la moins intéressante que revête la spéculation purement rationnelle est celle que lui donnent ces dialecticiens impénitents dont Anselme d'Aoste nous a fourni le type et dont on retrouve au XII[e] siècle plus d'un exemplaire. Le Cornificius de Jean de Salisbury n'est pas seulement un ignorantin, c'est encore un homme qui aime couper les cheveux en quatre, et il semble que les Cornificius réels n'aient pas manqué dans l'école du Petit-Pont, au bord de la Seine, où enseignait entre autres Adam Parvipontanus. On y discutait avec passion des questions profondes dont certaines même, comme celles-ci, passaient alors pour insolubles : lorsqu'un porc est conduit au marché, est-ce l'homme ou la corde qui le tient ? Lorsqu'on achète un manteau complet, est-ce qu'on en achète le capuchon ? Les arguties et les raisonnement sophistiques étaient également à la mode dans ces milieux. Il y en avait de particulièrement célèbres, que l'on nommait des raisonnements gualidiques parce que leur inventeur se nommait Gualon et dont voici deux échantillons : tu as ce que tu n'as pas perdu, tu n'as pas perdu de cornes, donc tu as des cornes ; souris est un mot, un mot ne grignote pas de fromage, donc la souris ne grignote pas de fromage. Le plus remarquable est que celui dont nous tenons ces exemples ajoute qu'il ne faut pas user de cet art d'une manière provocante, mais qu'il ne faut pas non plus le mépriser. Sans doute on doit tenir compte de ce qu'il y a là souvent de simples thèmes de discussion en vue d'un entraînement à la pratique dialectique, mais ceux-là même qui n'y voyaient d'abord qu'un exercice de pure forme ou un simple jeu finissaient par s'y laisser prendre et par confondre philosophie ou même théologie avec de semblables puérilités.

Mais d'autres maîtres, à la même époque, savaient faire

un meilleur usage de leur raison. Le plus célèbre d'entre eux, Pierre Abélard, est une des personnalités les plus remarquables de ce XIIe siècle si riche en esprits cultivés et en caractères fortement trempés (1079-1142). Né au bourg du Pallet près de Nantes, en 1079, d'un père qui avait fait quelques études avant d'embrasser la carrière des armes et qui voulait que tous ses fils imitassent son exemple, Abélard s'enthousiasma pour l'étude des lettres et spécialement de la dialectique, au point de renoncer complètement à la vie militaire. Il vint étudier à Paris sous Guillaume de Champeaux, mais fit une telle opposition dans la classe de son maître qu'il s'attira son inimitié et celle de ses condisciples. Abélard voulut alors fonder immédiatement une école pour la diriger et, malgré son jeune âge, il ouvrit celle de Melun. Le succès qu'il y remporta l'engagea à transférer son école à Corbeil pour se rapprocher de Paris, mais, éloigné de l'enseignement par la maladie, il retourna dans sa province pendant quelques années et revint à Paris pour étudier la rhétorique sous la direction de son ancien maître, Guillaume de Champeaux. Comme bien on pense, Abélard recommença à mener l'opposition contre son professeur et, si l'on en croit ses dires, le contraignit à abandonner la doctrine réaliste qu'il soutenait dans la question des universaux. Cette capitulation imposée ruina la renommée de Guillaume de Champeaux comme professeur de dialectique et son école se vida au profit de celle d'Abélard. Nous ne suivrons pas ce dialecticien combatif dans toutes les phases de son histoire ; lui-même s'y présente à nous comme un véritable guerrier qui attaque les maîtres, capture leurs auditeurs, les emmène comme une sorte de butin, met le siège autour des écoles et des chaires qu'il convoite d'occuper. Il resta toujours chez Abélard quelque

chose de l'esprit militaire qui était celui de sa famille et c'est par un véritable bulletin de victoire qu'il clôture le récit de sa lutte contre Guillaume de Champeaux.

Après avoir défait son maître de dialectique et de rhétorique, il se donna un maître de théologie, l'illustre Anselme de Laon, dans l'intention de lui faire subir le même sort. Après s'être brouillé avec lui parce qu'il prétendait gloser sur Ézéchiel dans l'école même de son nouveau maître, il quitta Laon pour Paris et y enseigna la théologie en même temps que la philosophie avec un extraordinaire succès. C'est à ce moment que se place l'épisode de son amour pour Héloïse et de sa mutilation ; il entre alors en religion et continue sa vie errante, promenant son enseignement et son inquiétude en divers monastères jusqu'à sa mort qui survint en 1142.

Ce philosophe passionné, cet esprit agité, orgueilleux, combatif, ce lutteur dont la carrière fut brusquement interrompue par un épisode passionnel dont le dénouement fut dramatique, est peut-être plus grand par l'attrait puissant qui se dégage de sa personnalité que par l'originalité de ses spéculations philosophiques. Voir en lui le fondateur de la philosophie scolastique, c'est oublier les efforts féconds de Jean Scot Érigène et surtout de saint Anselme ; donner comme pendant à Descartes qui détruit la scolastique au XVIIe siècle Abélard qui la fonde au XIIe, c'est simplifier à l'excès la réalité. On en a fait un prédécesseur de Rousseau, de Lessing et de Kant, un libre penseur qui défend contre saint Bernard les droits de la raison, le prophète et le précurseur du rationalisme moderne. Nous verrons que de tels jugements supposent l'exagération, jusqu'à la caricature, de quelques traits empruntés à la réalité.

L'œuvre d'Abélard est double, théologique et philoso-

phique. Au point de vue théologique on doit mentionner l'importance historique de son *Sic et non*. Cet ouvrage rassemble les témoignages en apparence contradictoires de l'Écriture et des Pères de l'Église sur un grand nombre de questions. Abélard pose en principe que l'on ne peut pas utiliser arbitrairement les autorités en matière de théologie. Quant à l'intention qui a déterminé la composition de l'ouvrage rien ne permet d'y voir, comme on s'obstine parfois à le faire, le désir de ruiner le principe d'autorité en opposant les Pères de l'Église les uns aux autres ; Abélard déclare expressément au contraire qu'il a rassemblé ces contradictions apparentes pour soulever des questions et exciter dans les esprits le désir de les résoudre. La méthode du *Sic et non* passera tout entière dans la *Somme théologique* de saint Thomas, où chaque question oppose les autorités pour aux autorités contre, mais dénoue cette opposition en choisissant, déterminant et prouvant la solution. Il est de même inexact de soutenir qu'Abélard ait prétendu substituer la raison à l'autorité dans les matières de théologie. Sans doute les théologiens, seuls compétents en l'occurrence, s'accordent à dire qu'Abélard a maintes fois erré en s'efforçant d'interpréter rationellement les dogmes et notamment celui de la Trinité. Mais s'il a souvent et malheureusement confondu philosophie et théologie, il n'a jamais varié sur ce principe que l'autorité passe avant la raison, que la dialectique a pour utilité principale l'éclaircissement des vérités de la foi et la réfutation des infidèles, que le salut de l'âme enfin nous vient des saintes Écritures et non des livres des philosophes. « Je ne veux pas être philosophe en contredisant saint Paul, écrivait-il à Héloïse, ni être un Aristote pour me séparer du Christ, car il n'y a pas d'autre nom sous le ciel dans lequel je puisse me

sauver. La pierre sur laquelle j'ai fondé ma conscience est celle sur laquelle le Christ a édifié son Église ». *Fundatus enim sum super firmam petram* ; ces paroles que confirme un touchant témoignage de Pierre le Vénérable sur les dernières années de l'illustre dialecticien ne sont pas d'un rationaliste ; la légende de l'Abélard libre-penseur est à renvoyer au magasin d'antiquités.

Au point de vue philosophique Abélard n'a élaboré aucun système comparable à celui de Jean Scot Érigène ni laissé à ses successeurs aucune doctrine partielle comparable à celles que saint Anselme avait constituées. L'étendue même de son érudition philosophique n'est pas très considérable et il connaît beaucoup moins d'œuvres d'Aristote, par exemple, que les professeurs des écoles de Chartres. Mais ce qu'il perd en étendue il le regagne en profondeur. Abélard a certainement assimilé la doctrine aristotélicienne de la connaissance plus complètement qu'aucun de ses contemporains. Non seulement il s'oppose au réalisme platonicien et n'attribue l'existence réelle qu'à l'individu concret, mais encore il tire les conséquences logiques de cette doctrine au point de vue de la théorie de la connaissance. L'intellect saisit la ressemblance commune des individus, c'est-à-dire la nature même des êtres et des objets, et il saisit cette ressemblance par voie d'abstraction. La matière et la forme s'offrent à lui mélangées et comme confondues, mais il peut tantôt considérer la matière abstraction faite de la forme et tantôt la forme abstraction faite de la matière. Or, de même que la connaissance débute par l'individuel, c'est-à-dire par le sensible, elle conserve toujours quelque chose de son origine et ne pourra jamais se passer de l'imagination. Le résultat de cet effort d'abstraction est l'universel. Puisqu'il est au terme de notre

opération intellectuelle, il ne saurait être une chose ; d'autre part il n'est pas non plus un mot, mais un discours. Les universaux sont donc les mots en tant qu'ils sont aptes à désigner divers objets. Sans aboutir à un conceptualisme nettement caractérisé, Abélard en approche donc aussi près que possible ; il est difficile d'imaginer ce qui aurait pu l'éloigner du nominalisme et l'empêcher de tomber dans le réalisme en dehors du sentiment encore confus, mais juste, que l'universalité résidait dans une certaine aptitude des mots à signifier les choses, ce qui suppose précisément le concept.

Outre cette contribution importante à l'étude du problème des universaux, Abélard nous a laissé un traité de morale qui ne manque pas d'originalité, le *Connais-toi toi-même*. Ici encore cependant on a exagéré et déformé certains traits de sa doctrine pour lui donner un caractère qui n'est pas le sien. Son traité est une étude des vertus qui nous rapprochent du souverain bien et des vices ou du péché qui nous en éloignent. Abélard insiste tout particulièrement sur ce fait que l'intention seule, et non pas l'acte, peut qualifier nos actions comme bonnes ou comme mauvaises. L'intention, dit-il, peut être bonne en soi ; l'action qui en découle n'est bonne que par la bonne intention dont elle procède. C'est pourquoi un même homme qui accomplit le même acte à des moments différents agit tantôt bien et tantôt mal selon la diversité des intentions qui l'animent. Mais Abélard insiste également sur ce fait qu'il ne suffit pas de croire que l'on agit par bonne intention pour que cette intention soit bonne ; on ne fait pas le bien chaque fois qu'on croit le faire. Il ne faut donc pas dire qu'une intention est bonne parce qu'elle semble bonne, mais parce qu'elle est telle qu'on la croit être ; s'il en était autre-

ment, « les infidèles eux-mêmes accompliraient de bonnes œuvres comme nous, puisqu'ils croient comme nous pouvoir se sauver par leurs œuvres ou être agréables à Dieu ».

Abélard n'a pas été un grand constructeur de système, mais il a été un esprit très pénétrant, un dialecticien vigoureux, un professeur que tous déclaraient incomparable, et surtout une grande âme tourmentée que l'on pouvait détester ou aimer mais qui ne laissait jamais indifférent. Il n'a pas été un initiateur, il n'a pas fondé la scolastique, et l'on ne peut que le mettre à sa place dans la série des maîtres qui ont préparé l'œuvre du XIIIe siècle. On doit cependant reconnaître, pour être juste, que son influence personnelle fut peut-être beaucoup plus profonde que ses œuvres ne nous permettraient de le soupçonner. Abélard a beaucoup travaillé et semble avoir fait beaucoup travailler ; son influence se retrouve dans toute une série de *Sommes théologiques* dont il n'avait pas inventé le plan, puisque son maître Anselme de Laon en avait déjà composé une, mais dans lesquelles on aperçoit, en conséquence de son enseignement, un effort de construction dialectique dont ses spéculations sur la Trinité paraissent bien être l'origine.

Le sentiment très vif du rôle apologétique de la philosophie qui se fait jour chez Abélard n'est pas un trait qui lui soit personnel. D'autres esprits au XIIe siècle sentent quel profit la religion peut tirer d'une intelligente collaboration avec la spéculation philosophique et d'une utilisation prudente des doctrines anciennes. Alain de Lille et Nicolas d'Amiens que l'on rattache souvent à l'école de Chartres, mais qui sont en réalité des philosophes indépendants, écrivent avec le dessein bien arrêté de réfuter ou de con-

vertir les hérétiques et les infidèles. Ce sont avant tout des apologistes qui esquissent à l'avance le plan de ces ouvrages dont la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas sera le type achevé. Alain de Lille (mort vers 1023) écrit son *De fide catholica contra haeretícos* pour réfuter les Vaudois, les Juifs et les Mahométans ; les armes qu'il emploie sont de deux sortes : l'autorité de l'Écriture ou des Pères et la raison. Il insiste fortement sur la nécessité de recourir aux argumentations des Docteurs de l'Église pour réfuter les hérétiques parce que les hérésies actuelles ne font guère que recommencer les anciennes ; mais il déclare également que, l'autorité ayant un nez de cire que l'on peut tourner en divers sens, il importe de la fortifier par la raison. C'est en somme la constatation qui avait engendré déjà le *Sic et non* d'Abélard ; l'autorité exige une interprétation rationelle. Dans ses *Maximae theologiae* Alain de Lille veut étendre au domaine de la théologie ce caractère qu'ont les sciences profanes d'être fondées sur des maximes et règles générales. La dialectique a les siennes, la rhétorique ses lieux communs, la morale ses principes généraux, la physique ses aphorismes, la géométrie ses théorèmes ; la théologie a aussi ses principes premiers que l'on peut appeler enigmes ou emblèmes pour en signifier la profondeur et l'obscurité. Alain pose donc les vérités théologiques dont il cherche ensuite une interprétation, mais le contenu même de sa doctrine est moins intéressant que la forme qu'il lui donne ; les influences d'Aristote, des néo-platoniciens, de Boèce s'y mélangent et s'y confondent sans s'y ordonner.

Nicolas d'Amiens qui dédia au pape Clément III son *Ars catholicae fidei* est également animé par le désir de lutter contre l'erreur musulmane et contre les hérésies propagées par les Albigeois et les Vaudois. Il sait que les

hérétiques ne tiennent aucun compte des arguments fondés sur l'autorité et que les témoignages de l'Écriture les laissent complètement indifférents ; avec des adversaires de cette sorte la seule ressource qui reste est de faire appel à la raison. C'est pourquoi, dit-il, « j'ai mis soigneusement en ordre des raisons probables en faveur de notre foi et telles qu'un esprit clairvoyant ne pourra guère les rejeter, afin que ceux qui refusent de croire aux prophéties et à l'Évangile s'y trouvent amenés au moins par des raisons humaines ». Nicolas d'Amiens ne croit pas d'ailleurs que ces raisons soient capables de pénétrer totalement et d'éclairer complètement le contenu de la foi, mais il veut au moins ordonner ces raisons de croire d'une manière convaincante et c'est pourquoi il les présente sous forme de définitions, distinctions et propositions enchaînées selon un ordre intentionnel. Le plan général de l'ouvrage est celui que Scot Érigène et Anselme de Laon avaient déjà suivi et qui tendait de plus en plus à devenir traditionnel, au moins dans ses grandes lignes : Dieu, le Monde, la Création des Anges et des Hommes, le Rédempteur, les Sacrements et la Résurrection. Mais dans le détail même de l'exposition Nicolas d'Amiens fait preuve d'une incontestable originalité. Tout son ouvrage se fonde sur des définitions, des postulats et des axiomes. Les définitions fixent le sens des termes, cause, substance, matière, forme, etc. ; les postulats sont des vérités indémontrables ; les axiomes, des propositions telles qu'on ne peut les entendre énoncer sans les admettre. A partir de ces principes Nicolas d'Amiens déroule la chaîne de ses propositions et de ses démonstrations syllogistiques à peu près comme Descartes devait disposer ses preuves de l'existence de Dieu et Spinoza son Éthique, *more geometrico*. Le XIIIe siècle ne témoignera

jamais d'un sentiment plus vif des exigences rationelles ; il reste à conquérir, pour effectuer un progrès absolument décisif, la maîtrise de la psychologie et de la physique aristotéliciennes. Cette conquête sera l'œuvre d'Albert le Grand.

En même temps que ces penseurs mettent la raison au service de la foi pour des fins apologétiques, beaucoup d'autres préfèrent une foi qui se suffise à elle-même ou qui se prolonge et s'approfondisse en mystique au lieu de se développer en démonstrations. Les premiers, dont Gauthier de Saint-Victor est le type le plus représentatif, sont de peu d'intérêt pour l'histoire de la philosophie. Du moins doit-on signaler l'existence de ces théologiens exclusifs si l'on veut faire comprendre ce que l'effort d'Abélard avait de méritoire et quelle espèce d'esprits il pouvait inquiéter. Gauthier de Saint-Victor ne s'attaque d'ailleurs pas seulement à Abélard mais encore à des théologiens beaucoup moins aventureux que lui : « Quiconque lira ce livre, écrit-il au début de son traité, ne doutera pas que les quatre labyrinthes de la France, Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée, emportés par le même esprit aristotélicien et traitant avec une légèreté scolastique des mystères ineffables de la sainte Trinité et de l'Incarnation n'aient déjà vomi nombre d'erreurs et n'en pullulent encore ». Il consacre un chapitre à démontrer que les philosophes se contredisent et contredisent la vérité, un autre à prouver que tous les hérétiques ont été engendrés par les philosophes et les dialecticiens, et son argumentation passionnée ne trouve pas d'expressions assez violentes pour témoigner de la haine et du dégoût profonds que toutes les sciences profanes lui inspirent.

A côté de rares énergumènes de ce genre nous rencon-

trons d'autres esprits, assez méfiants eux aussi à l'égard de la spéculation philosophique mais qui, sans se laisser emporter à de tels excès, cherchent à découvrir une voie plus directe et plus sûre que la dialectique pour conduire les âmes vers Dieu. Saint Bernard de Clairvaux, ce grand homme d'action et cet extraordinaire conducteur d'hommes, en qui s'incarne le génie religieux de son époque tout entière, est aussi l'un des fondateurs de la mystique médiévale. Il ne nie pas l'utilité que peuvent présenter à l'occasion les connaissances dialectiques et philosophiques, bien moins encore se laisse-t-il emporter à vitupérer dans l'abstrait contre les philosophes et les dialecticiens, mais il maintient que la connaissance des sciences profanes est de valeur infime à côté de celle des sciences sacrées et il surveille de près les philosophes théologiens de son temps. Saint Bernard peut bien faire quelques concessions de principe à l'étude de la philosophie, mais il exprime sa vraie pensée lorsqu'il déclare : ma philosophie c'est de connaître Jésus et Jésus crucifié. Quant à ses sentiments à l'égard des dialecticiens, ils se révèlent dans la lutte qu'il conduisit contre Abélard et Gilbert de la Porrée dont les tendances générales et l'indulgence excessive au raisonnement en matière de théologie l'inquiétaient profondément. Saint Bernard n'a certainement rien fait pour amener l'avènement des grandes philosophies scolastiques ; il garde une attitude soupçonneuse à l'égard des tentatives contemporaines qui le préparent, mais il fonde la théorie des états mystiques de l'âme et devient par là même l'initiateur d'un mouvement qui va se développer au cours des siècles suivants.

Le chemin qui conduit à la vérité, c'est le Christ, et le grand enseignement du Christ c'est l'humilité. Autre est le travail, autre le fruit du travail. Le travail qui s'impose

d'abord à nous, si nous voulons connaître, est de nous humilier. L'humilité peut se définir la vertu par laquelle l'homme, se connaissant exactement tel qu'il est, se rabaisse à ses propres yeux. Cette vertu convient à ceux qui disposent en leurs cœurs des degrés et comme des montées pour s'élever progressivement jusqu'à Dieu. Si nous suivons l'enseignement de saint Benoît, nous admettrons que le nombre des degrés de l'humilité est de douze, mais ce saint nous les donne plutôt à monter qu'à compter. En atteignant le faîte de l'humilité nous atteignons aussi le premier degré de la vérité qui est de reconnaître sa propre misère ; de ce premier degré nous en atteignons bientôt un deuxième parce qu'en reconnaissant notre propre misère nous compatissons à la misère de notre prochain ; et de ce deuxième degré nous passons aisément au troisième parce que, dans une égale pitié pour notre misère et celle d'autrui, nous pleurons sur nos fautes et nos souillures, les détestons, aspirons à la justice et purifions ainsi notre cœur pour le rendre capable de contempler les choses célestes. Tels sont les trois degrés de la vérité qui surmontent les douze degrés de l'humilité ; nous nous élevons au premier par l'effort de l'humilité, au second par le sentiment de la compassion, au troisième par la ferveur de la contemplation. Dans le premier la vérité est sévère, elle est pieuse dans le second et pure dans le troisième. Il va sans dire d'ailleurs que s'il y a des degrés de l'humilité il y en a aussi de l'orgueil ; monter les uns c'est descendre les autres et s'élever dans la voie du bien c'est descendre celle du mal. Le point culminant de la connaissance humaine est atteint par l'âme dans l'extase où l'âme se sépare en quelque sorte du corps, se vide et se perd elle-même pour jouir d'une sorte de commerce avec Dieu. Ce commerce est une fusion et comme

une déification de l'âme en Dieu par l'amour : « De même qu'une petite goutte d'eau qui tombe dans une grande quantité de vin semble se diluer et disparaître pour prendre le goût et la couleur du vin ; de même que le fer rougi et incandescent devient semblable au feu et semble perdre sa forme première ; de même que l'air inondé de lumière solaire paraît se transformer en cette clarté lumineuse elle-même, à tel point qu'il ne semble plus être illuminé mais lumière ; de même toute affection humaine chez les saints doit en arriver à fondre et à se liquéfier pour s'écouler tout entière dans la volonté de Dieu. Comment en effet Dieu serait-il tout en toutes choses s'il demeurait en l'homme quelque chose de l'homme ? Sans doute la substance demeurera, mais sous une autre forme, une autre puissance et une autre gloire ».

D'autres Cisterciens, comme Guillaume de Saint-Thierry, l'Anglais Isaac Stella (1147-1169) et Alcher de Clairvaux, continuent l'effort de saint Bernard et élaborent dans le détail l'œuvre qu'il n'avait fait qu'esquisser. Le plus original et le plus complet de ces mystiques est sans contredit Isaac Stella dont la doctrine superpose à une conception aristotélicienne de la connaissance humaine une théorie de l'intuition mystique aussi étrangère que possible à la pensée d'Aristote. Mais les plus grands noms de la mystique du XIIe siècle n'appartiennent pas à l'ordre de Citeaux, ils appartiennent à l'abbaye des chanoines augustins de Saint-Victor.

Hugues de Saint-Victor (1096-1141) est un esprit vaste et compréhensif qui s'efforce de rassembler dans ses grandes œuvres l'essentiel des sciences sacrées et des sciences profanes. Bien loin de les opposer les unes aux autres, il affirme que toute connaissance est salutaire. Apprenez tout, dit-il,

et vous verrez ensuite qu'il n'y a rien d'inutile. En fait le *De sacramentis* est une véritable Somme théologique et le *Didascalion* se propose d'enseigner ce qu'il faut lire, dans quel ordre on doit lire et comment on doit lire. La science résultant de la lecture et de la méditation c'est la moitié de la méthodologie, la seule à la vérité qui soit transmissible, que Hugues de Saint-Victor nous offre dans cet *Art de lire.*

Les sciences se réduisent à quatre qui contiennent toutes les autres : la science théorique, qui cherche à découvrir la vérité, la science pratique qui considère la discipline des mœurs ; la mécanique, qui préside aux actions de notre vie ; la logique, qui nous enseigne la science de bien parler et de disputer. La science théorique ou spéculative comprend la théologie, la mathématique et la physique ; la mathématique elle-même se divise en arithmétique, musique, géométrie et astronomie. La science pratique se subdivise en morale individuelle, domestique et politique. La mécanique se subdivise à son tour en sept sciences : tissage, armurerie, navigation, agriculture, chasse, médecine, théâtre. La logique enfin, qui est la quatrième partie de la philosophie, se divise en grammaire et en art de discourir, ce dernier renfermant la théorie de la démonstration, la rhétorique et la dialectique.

De toutes ces sciences il en est sept qui méritent particulièrement d'être étudiées et approfondies, ce sont celles qui composent le *trivium* et le *quadrivium*. On leur donne ce nom parce qu'elles sont comme les voies qui conduisent et introduisent l'âme à la sagesse. Les anciens les possédaient si parfaitement et cette connaissance les a rendus si sages qu'ils ont écrit plus de choses que nous ne pouvons en lire ; nos scolastiques au contraire ne savent pas ou ne

veulent pas conserver la mesure convenable en s'instruisant, et c'est pourquoi nous avons beaucoup d'étudiants et peu de sages. De là ce traité des études que leur dédie l'abbé de Saint-Victor.

On voit donc que s'il est un mystique, notre théologien est d'abord un philosophe scolastique désireux de voir ses disciples suivre comme les autres, et mieux que les autres, le cours ordinaire des sciences profanes. Il insiste même avec force sur ce point que les sept arts libéraux sont inséparables et que l'on a toujours tort lorsqu'on prétend atteindre la véritable sagesse en s'attachant à certains d'entre eux et négligeant les autres. Les sciences fondamentales sont liées et elles se soutiennent réciproquement de telle manière que si l'une vient à manquer les autres ne suffisent plus à faire un philosophe. Non seulement il affirme la nécessité des connaissances profanes, mais encore il se représente l'acquisition du savoir humain sous un aspect qui n'a rien de mystique. Sa théorie de la connaissance est la théorie aristotélicienne de l'abstraction et c'est un fait digne de remarque que cette doctrine ait pu être comprise et exposée de manière également satisfaisante par des esprits aussi différents que le furent Abélard, Jean de Salisbury et Hugues de Saint-Victor. Bien avant d'avoir envahi le domaine entier de la philosophie, l'aristotélisme avait donc remporté une victoire décisive en départageant les esprits sur le problème des universaux, à tel point que l'on peut se demander si ce n'est pas cette partie du système qui a frayé la route au reste. Hugues de Saint-Victor couronne donc par une mystique une philosophie qui se réclame des pouvoirs ordinaires de l'intelligence. Encore cette mystique consiste-t-elle beaucoup moins à nous attribuer des états de conscience ou des

révélations exceptionnelles qu'à chercher des interprétations allégoriques des choses naturelles et à conduire l'âme vers la paix et la joie intérieure par les voies du recueillement. Semblable à l'arche de Noé qui flotte sur les eaux du déluge, l'âme flotte sur l'océan du monde ; en attendant que passe l'iniquité et que cessent les eaux du déluge, il nous faut demeurer dans l'arche ; nous en sortirons plus tard lorsque le monde extérieur n'aura plus rien de périssable ni l'homme intérieur rien de corrompu ; nous entrerons dans la paix perpétuelle et dans la maison de Dieu.

Considérée dans son contenu même, l'œuvre de Hugues de Saint-Victor mérite aussi de retenir l'attention. Le *De Sacramentis* est déjà une vaste Somme théologique dont les proportions et l'ordonnance intérieure sont remarquables ; toute l'histoire du monde y trouve place et s'y ordonne autour des deux grands faits qui en marquent les moments critiques, sa création et sa restauration. L'œuvre de création, par laquelle les choses qui n'existaient pas encore ont été faites, c'est-à-dire la constitution du monde avec tous ses éléments ; l'œuvre de restauration par laquelle a été refait ce qui avait péri, c'est-à-dire l'incarnation du Verbe et les sacrements. Les Saintes Écritures ont pour matière l'œuvre de restauration ; les sciences profanes ont pour objet propre l'œuvre de création. Les Écritures ont dû cependant exposer comment le monde a été créé, car on ne pouvait expliquer la rédemption de l'homme sans en raconter la chute, ni en raconter la chute sans parler de sa création. Or comme le monde a été fait en vue de l'homme il faut expliquer la création du monde entier pour faire comprendre celle de l'homme ; mais la narration de l'Écriture peut s'éclairer utilement des interprétations de la raison. En fait, Hugues de Saint-Victor s'inspire princi-

palement de saint Augustin dans celles qu'il propose et il les réduit véritablement au strict minimum, mais le peu qu'il donne a souvent une saveur toute particulière parce que son augustinisme le conduit à des vues analogues à celles que soutiendra plus tard Descartes. Il pose comme première connaissance celle de notre existence. Nous ne pouvons pas ignorer que nous existons ; plus exactement encore, l'âme ne peut pas ignorer qu'elle existe et qu'elle n'est pas un corps ; or nous savons aussi que nous n'avons pas toujours existé et que nous avons eu un commencement ; il a donc fallu un premier auteur de notre être qui est Dieu. Cette déduction annonce la marche parallèle que suivront les *Méditations métaphysiques.* Hugues de Saint-Victor admet également, comme le fera Descartes, que Dieu ne veut pas les choses parce qu'elles sont justes, mais qu'elles sont justes parce que Dieu les veut. « La première cause de tout est la volonté du Créateur ; nulle cause antécédente ne la meut, parce qu'elle est éternelle, et nulle cause subséquente ne la confirme parce qu'elle est juste par elle-même. En effet, la volonté de Dieu n'est pas juste parce que ce qu'il a voulu est juste, mais ce qu'il a voulu est juste précisément parce qu'il l'a voulu... Si donc l'on demande pourquoi ce qui est juste est juste, on répondra avec raison : parce que cela est conforme à la volonté de Dieu qui est juste. Et si l'on demande en outre pourquoi la volonté de Dieu est juste, on répondra avec raison que la première cause, qui est par soi ce qu'elle est, n'a pas de cause. C'est d'elle seule qu'est sorti tout ce qui est ; quant à elle, elle n'est sortie de rien, étant éternelle ».

L'étude des œuvres de Richard de Saint-Victor (mort en 1173), disciple et successeur de Hugues, n'ajouterait aucun trait nouveau à ce que nous savons de la philosophie

médiévale. Il continue fidèlement l'œuvre de son maître non sans originalité cependant, du moins en ce qui concerne certains détails. S'il n'est pas, comme on le dit parfois, le premier à requérir un fondement sensible pour les preuves de l'existence de Dieu, il souligne du moins cette exigence plus fortement que ne l'avait fait saint Anselme dans son *Monologium*. L'exposé qu'il donne de la preuve par la nécessité d'opposer un être éternel à l'être qui a un commencement, de la preuve par les degrés de perfection, et de la preuve par l'idée de possibilité, est très solidement construit et suffirait à prouver que ce mystique était un remarquable dialecticien. Richard fait d'ailleurs un très large emploi de la raison en matière de théologie et il se situe tout naturellement à cet égard sur le chemin direct qui conduit de saint Anselme à saint Thomas. Son œuvre philosophique et théologique se couronne par une théorie des facultés supérieures de l'âme qui fait de la purification du cœur la condition nécessaire de la connaissance mystique. Après avoir cherché Dieu dans la nature et sa beauté sensible, l'âme, dépassant l'imagination pure, lui adjoint le raisonnement ; elle est alors dans l'imagination aidée de la raison ; un nouvel effort l'installe dans la raison aidée de l'imagination, puis dans la raison pure, enfin au-dessus de la raison. Au plus haut degré de la connaissance l'âme qui s'est déjà dilatée et soulevée se perd elle-même et, dans les rares instants où cette grâce lui est ici-bas concédée, elle contemple dans sa vérité nue la lumière de la suprême Sagesse. Il est donc imprudent de désigner les théologiens de Saint-Victor par la simple épithète de mystiques ; dans leurs vastes et compréhensives synthèses ils savent réserver une place à chacune des activités spirituelles de l'homme, et le philosophe à son tour comme le théologien et le mys-

tique ont le leur. Rien ne nous montre mieux l'étendue de la victoire remportée par la spéculation philosophique que l'intime union et l'accord de la mystique et de la raison tels que nous les trouvons réalisés chez les Victorins. Il est manifeste à la fin du XIIe siècle que les partisans d'une philosophie mise au service de la foi ont gagné leur cause contre les théologiens de la stricte observance et les tenants de la pure méthode d'autorité. Que la connaissance des œuvres scientifiques d'Aristote vienne donner à la pensée médiévale le matériel de principes et de concepts qui lui fait encore défaut et les grandes synthèses philosophico-théologiques vont immédiatement pouvoir se constituer.

III. — L'esprit du XIIe siècle.

Il est impossible d'envisager dans son ensemble le développement de la philosophie au XIIe siècle sans apercevoir immédiatement que cette époque est une époque de préparation. Les grandes directions philosophiques du XIIIe siècle s'y trouvent nettement indiquées et la pensée médiévale sait déjà quelles alternatives s'offrent à son choix. L'augustinisme dont l'épanouissement complet coïncidera avec l'œuvre de saint Bonaventure est déjà pleinement défini dans son esprit et dans ses thèses essentielles ; c'est même lui qui, à cette époque, représente la tradition philosophique la plus authentiquement religieuse, et il n'y a pas de plus grande autorité que celle de saint Augustin, tant en matière de philosophie qu'en matière de théologie. Mais on voit déjà se dessiner et s'accuser de plus en plus nettement, à mesure qu'on se rapproche du XIIIe siècle, le mouvement qui va mettre l'autorité d'Aristote en con-

currence avec celle de saint Augustin. Non seulement en effet la théorie aristotélicienne de la connaissance prend possession d'un nombre toujours plus grand d'esprits, mais encore il semble bien que quelque chose de la physique d'Aristote ait été connu dès la fin du XIIe siècle. Abélard condamne la solution réaliste du problème des universaux parce que, tout ce qui existe étant composé de matière et de forme, il est impossible de concilier le réalisme avec la vraie physique ; de même encore Jean de Salisbury admet comme allant de soi que le réel concret n'est pas de l'intelligible pur, et il est certain que le terrain le plus favorable à l'aristotélisme albertino-thomiste se trouve dès ce moment préparé.

De même que les grandes synthèses doctrinales du XIIIe siècle sont déjà plus qu'ébauchées, le lieu et l'institution où elles se développeront sont déjà désignés. Dès le XIIe siècle en effet Paris et ses écoles jouissent déjà d'une célébrité universelle, surtout en ce qui concerne l'enseignement de la dialectique et de la théologie. Lorsqu'Abélard vient à Paris pour y achever ses études philosophiques, il y trouve déjà l'enseignement de la dialectique en plein épanouissement : *perveni tandem Parisios, ubi jam maxime disciplina haec florere consueverat*. Lui-même dans son désir de devenir à son tour un maître illustre s'efforce d'enseigner toujours soit à Paris et dans la cité même, soit, en raison des oppositions auxquelles il se heurte, sur la montagne Sainte-Geneviève et le plus près possible de Paris. Nous savons par des témoignages du temps que le succès d'Abélard comme professeur fut éclatant, et la lettre de consolation écrite par l'abbé Foulques de Deuil au malheureux philosophe après sa mutilation nous montre quel accroissement de célébrité reçurent les écoles de Paris du fait qu'Abélard

y enseignait : « Il y a peu de temps encore, la gloire de ce monde te comblait de ses faveurs et l'on ne savait plus que tu fusses exposé aux revers de la fortune. Rome t'envoyait ses enfants à instruire, et elle qui jadis inculquait à ses auditeurs la connaissance de toutes les sciences montrait, en t'envoyant ses écoliers, que ta sagesse l'emportait sur la sienne. Ni la distance, ni la hauteur des montagnes, ni la profondeur des vallées, ni les chemins hérissés de périls et infestés de brigands, ne les empêchaient de se hâter vers toi. La foule des jeunes Anglais ne craignait ni la traversée de la mer ni ses terribles tempêtes ; au mépris de tout péril, dès qu'elle entendait prononcer ton nom, elle accourait vers toi. La lointaine Bretagne t'envoyait ses enfants à élever ; les Angevins te faisaient hommage des leurs. Les Poitevins, les Gascons et les Espagnols, la Normandie, la Flandre, l'Allemand, le Souabe ne cessaient de proclamer et de louer la puissance de ton esprit. Je ne dis rien de tous les habitants de la ville de Paris et des parties les plus lointaines comme les plus proches de la France qui étaient aussi assoiffés de ton enseignement que s'il n'eut pas existé de science qu'il ne fût possible d'apprendre de toi. » Vers la fin du XII[e] siècle la supériorité scolaire de Paris est chose universellement reconnue, on se hâte de toutes parts sur les routes qui conduisent à cette « citadelle de la foi catholique » ; tout annonce la constitution imminente de ce centre d'études incomparable que sera au XIII[e] siècle l'Université de Paris.

Il n'en est pas moins vrai que cette époque si féconde, si diverse et qui prépare si diligemment le grand siècle de la scolastique, possède elle aussi son originalité ; le XII[e] siècle est une période de préparation, mais il n'est pas que cela, et s'il apparaît moins puissant et moins systématique que le

XIIIe siècle, il possède en propre une élégance, une grâce, une aisance dans l'acceptation de la vie dont l'époque suivante, plus pédante et plus formelle, n'a pas maintenu la tradition.

Il importe en effet de remarquer à quel point l'esprit du XIIe est plus proche de celui de la Renaissance que ne le sera l'esprit du siècle suivant. Nous avons insisté sur l'humanisme de Jean de Salisbury, parce que nul philosophe à cette époque n'en fut aussi profondément pénétré, mais il faut ajouter que tous ses contemporains ont été beaucoup plus sensibles aux beautés de la civilisation gréco-latine que ne le seront les contemporains de saint Thomas. Dès qu'on ouvre les œuvres d'Abélard par exemple, on constate que ce dialecticien cite couramment Cicéron, Sénèque, Virgile, Horace, Ovide, et que ce ne sont pas là des citations artificielles, introduites en vertu d'un procédé mécanique, mais qu'elles témoignent d'un goût raffiné pour de belles pensées heureusement formulées. S'il aime la culture païenne c'est bien, comme saint Jérôme, qu'il cite à ce propos, *propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem*. Lui-même est l'auteur d'un poème didactique et d'hymnes dont il ne faut pas exagérer le mérite littéraire mais qui témoignent d'un certain goût pour l'art de bien dire. Le XIIe siècle a d'ailleurs connu de meilleurs poètes latins qu'Abélard ; Marbode, Gauthier de Chatillon et Hildebert de Lavardin, dont un poème a passé quelque temps pour appartenir à Lucain, témoignent d'une remarquable compréhension de la tradition latine ; on ne pastiche pas un art avec autant d'habileté lorsqu'on n'en a pas véritablement retrouvé l'esprit.

A ces productions littéraires de grammairiens et de rhétoriciens, il n'est peut-être pas interdit de préférer les charmants écrits en prose latine ou en vers latins qui, sans pré-

tendre aucunement retrouver le grand style littéraire de la Rome païenne, usent librement de sa langue comme d'une langue encore vivante pour exprimer les pensées et les émotions les plus profondes du temps. Saint Bernard de Clairvaux, l'adversaire acharné d'Abélard et des dialecticiens, l'homme qui juge sévèrement l'excès de luxe introduit par l'ordre de Cluny dans la liturgie et dans la construction des églises, est aussi un écrivain exquis, dont tel sermon sur la Vierge n'a rien perdu de son charme primitif et dont les poèmes liturgiques, écrits en rimes latines, nous touchent plus vivement que les distiques scolaires d'Abélard.

Jesu dulcis memoria
Dans vera cordi gaudia :
Sed super mel et omnia
Ejus dulcis praesentia.

Nil canitur suavius
Nil auditur jucundius
Nil cogitatur dulcius
Quam Jesus Dei filius.

Jesu spes poenitentibus
Quam pius es petentibus,
Quam bonus es quaerentibus.
Sed quid invenientibus ?

En suivant son inspiration la plus profonde et en laissant s'exprimer sous une forme qui leur était naturelle ses sentiments les plus sincères, saint Bernard faisait mieux que recommencer l'antiquité, il la prolongeait. On conçoit qu'un fin lettré comme Rémy de Gourmont ait senti le charme de ce « latin mystique » et que l'aisance fluide de ces rimes latines aient séduit l'imagination d'un Baudelaire.

Rapprochons ces constatations d'un certain nombre d'autres qui ont été souvent faites, et ce qu'il y a d'original dans l'esprit du XIIe siècle nous apparaîtra immédiatement : cette époque de fermentation intellectuelle si intense qui voit le développement extraordinaire des Chansons de geste, l'ornementation sculpturale des abbatiales cluni-

siennes ou bourguignonnes, la construction des premières voûtes gothiques, la floraison des écoles et le triomphe de la dialectique, est une époque d'humanisme religieux. Pendant le cours du XIIIe siècle, ce goût raffiné pour la culture littéraire, cet amour de la forme pour la forme même qui annoncent l'humanisme de la Renaissance vont se trouver, sinon étouffés, du moins refoulés par l'extraordinaire développement des études purement philosophiques et théologiques. A ce point de vue le XIIIe siècle est en quelque sorte plus typiquement médiéval que le XIIe, il correspond mieux à la représentation traditionnelle et comme populaire que l'on se forme habituellement du moyen âge. Peut-être cependant est-on victime dans l'un et l'autre cas d'une fausse apparence, et c'est un point sur lequel il vaut la peine de s'arrêter un instant.

On a raison de voir dans la Renaissance avant tout une redécouverte de l'antiquité païenne, mais on pourrait montrer, si c'en était ici le lieu, que la Renaissance a conservé du catholicisme médiéval beaucoup plus de traits qu'on ne le croit généralement, et il faut ajouter que la première hellénisation de la conscience occidentale s'est faite en plein moyen âge et que les conséquences en ont été beaucoup plus profondes qu'on ne le croit généralement. Les philosophes chrétiens se sont posé le problème de ce qu'est l'antiquité et de ce qu'elle vaut pour la pensée chrétienne ; ils l'ont résolu comme le Christ avait résolu le problème des rapports entre l'ancienne loi et la loi nouvelle : le christianisme estime dès le moyen âge qu'une humanité chrétienne ne doit être en aucune manière et sous aucun rapport plus pauvre de vérités et de beautés qu'une humanité païenne, mais que, retenant au contraire tout ce qu'il y a de vrai et de beau dans l'antiquité païenne, elle l'ordonne,

le met à sa vraie place, lui confère sa valeur juste et l'enrichit de vérités aussi bien que de beautés nouvelles. Sur ce point encore l'attitude d'un Abélard est caractéristique de la pensée de son temps ; l'idée que le christianisme puisse se trouver en opposition profonde avec des penseurs et des poètes qu'il admire profondément lui est insupportable. Il a besoin de sentir une continuité réelle entre la vérité sous sa forme antique et la vérité sous sa forme chrétienne, aussi ne pouvant paganiser le christianisme il christianise l'antiquité. Il lui plaît que les philosophes grecs aient été des saints et presque des ascètes, que la pureté de leurs mœurs leur ait valu de Dieu la révélation particulière des vérités les plus cachées et des dogmes les plus mystérieux de la religion ; les seules connaissances qui aient manqué à Platon pour être un parfait chrétien sont celles de l'Incarnation et des sacrements. Abélard ne s'en tient même pas à l'antiquité grecque, il réclame encore comme précurseurs et annonciateurs du christianisme les gymnosophistes et les brahmanes de l'Inde, il repousse enfin avec horreur la pensée que des sages aussi naturellement chrétiens puissent avoir été damnés. Ainsi ce n'est pas seulement un humanisme de la forme que nous rencontrons au XIIe siècle, c'est encore cet humanisme plus profond qui refuse de sacrifier aucune valeur spirituelle et humaine ; l'universalité de la pensée d'un Abélard est à base de générosité et rien d'humain ne lui demeure étranger.

Cette intime combinaison de foi chrétienne et de philosophie hellénique a donc engendré au XIIe siècle une conception de l'univers qui nous étonne souvent, mais qui n'est dépourvue ni d'intérêt ni de beauté. Le point par où les hommes de cette époque sont les plus complètement différents de nous est leur ignorance à peu près totale de ce

que peuvent être les sciences de la nature. A dire vrai, ils n'ont pas de nature. Les choses possèdent bien pour eux une réalité propre dans la mesure où elles servent à nos usages journaliers, mais elles perdent cette réalité aussitôt que la pensée médiévale entreprend de les expliquer. Pour un penseur de ce temps, connaître et expliquer une chose consiste toujours à montrer qu'elle n'est pas ce qu'elle paraît être, qu'elle est le symbole et le signe d'une réalité plus profonde, qu'elle *annonce* ou qu'elle *signifie* autre chose. C'est pourquoi les bestiaires ou les lapidaires produisent sur le lecteur moderne une telle impression d'étonnement : la substance même des êtres et des choses se réduit à leur signification symbolique et il n'y a rien à comprendre dans la matière même dont ces êtres sont composés. Ce qui manque au XIIe siècle pour poser une réalité concrète sous ce monde de symboles, c'est la conception d'une nature ayant une réalité en soi et une valeur pour soi, si faible soit-elle ; nous sommes à la veille du jour où cette conception va se former et c'est à la physique aristotélicienne que le XIIIe siècle la devra.

Sur le mouvement chartrain, voir : A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle*, Paris, 1895. — BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892. — M. GRABMANN, *op. cit.*, t. II, p. 408-438, et surtout les œuvres mêmes de JEAN DE SALISBURY, le *Metalogicus*, *in* Migne, *Pat. lat.* 199 ; *Polycraticus*, C. J. Webb, 2 vol., Oxford, 1909.

P. ABELARDI, *Opera*, éd. par V. Cousin, 2 vol., Paris, 1849 et 1859. B. GEYER, *Peter Abaelards philos. schriften*, Münster, 1919.

VACANDARD, *Histoire de saint Bernard*, 2 vol., Paris, 1910.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Œuvres*, éditées dans Migne, *Patr. lat.*, t. 175-177. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *ibid.*, t. 196.

Sur l'esprit du XIIe siècle : E. GILSON, *Etudes de Philosophie médiévale*, ch. I, Strasbourg, 1921. — E. MALE, *L'art religieux en France au XIIIe siècle*, 4e éd., Paris, 1919. — M. DE WULF, *Civilization and Philosophy in the Middle ages*, Princeton Univ. 1922,

CHAPITRE IV

LES PHILOSOPHIES ORIENTALES

C'est un fait d'une importance considérable pour l'histoire de la philosophie médiévale en Occident que son évolution ait retardé d'environ un siècle sur l'évolution des philosophies arabes et juives correspondantes. Il ne saurait rentrer dans notre dessein d'étudier pour lui-même l'ample et magnifique développement de ces philosophies orientales ; une étude spéciale serait nécessaire si nous voulions simplement en esquisser l'histoire. Mais comme elles ont devancé et influencé directement les grandes doctrines occidentales du XIIIe siècle, il est indispensable que nous marquions du moins ici quels furent les moments décisifs de leur histoire et les raisons essentielles de l'action qu'elles ont exercée.

I. — La philosophie arabe.

En 529 après J.-C. l'empereur Justinien décrétait la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes. Il pouvait donc sembler que l'Occident se refusât définitivement à l'influence de la spéculation hellénique ; mais la pensée grecque avait commencé bien avant cette date à gagner

du terrain vers l'Orient ; déjà, elle avait inauguré le mouvement tournant qui devait ramener à l'Occident du XIII[e] siècle la pensée d'Aristote et du néo-platonisme par l'intermédiaire des philosophes syriens, arabes et juifs.

La spéculation hellénique bénéficia en effet de la diffusion de la religion chrétienne en Mésopotamie et en Syrie. L'école d'Édesse, en Mésopotamie, fondée en 363 par Saint Éphrem de Nisibis, enseignait Aristote, Hippocrate et Galien. C'est la nécessité où se trouvaient les syriens convertis au Christianisme d'apprendre le grec pour lire l'Ancien ou le Nouveau Testament et les écrits des Pères de l'Église qui les avait mis à même de s'initier à la science et à la philosophie grecques. On enseignait donc la philosophie, les mathématiques et la médecine là où l'on enseignait la théologie, et l'on traduisait les œuvres classiques du grec en syriaque. Lorsque l'école d'Édesse fut fermée, en 489, ses professeurs passèrent en Perse et illustrèrent les écoles de Nisibis et de Gandisapora ; en Syrie, les écoles de Risaina et de Kinnesrin avaient donné asile à la philosophie d'Aristote. C'est au moment où l'islamisme remplace le christianisme en Orient que le rôle des syriens comme agents de transmission de la philosophie hellénique apparaît avec une parfaite netteté. Les califes Abbassides, dont la dynastie se fonde en 750, font appel aux services des syriens qui continuent sous les auspices de ces nouveaux maîtres leur enseignement et leurs travaux. C'est ainsi qu'Euclide, Archimède, Ptolémée, Hippocrate, Galien, Aristote, Théophraste et Alexandre d'Aphrodise sont traduits soit directement du grec en arabe, soit indirectement du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe. Ainsi les écoles syriaques ont été les intermédiaires par lesquels la pensée grecque est parvenue aux arabes, en attendant

le moment où elle devait passer des arabes aux juifs et aux philosophes de l'Occident chrétien.

Parmi les éléments dont cette tradition se composait, les œuvres d'Aristote constituaient évidemment la partie la plus importante et philosophiquement la plus féconde. Mais dans le catalogue des œuvres d'Aristote que les syriens transmettaient aux Arabes s'étaient glissés des écrits d'inspiration bien différente, que le philosophe grec eut assurément désavoués et qui exercèrent cependant une influence décisive grâce à l'autorité dont son nom les couvrait. Deux traités essentiellement néoplatoniciens, la *Théologie d'Aristote* et le *Liber de Causis*, passent pour des productions authentiques du maître et influencent profondément l'interprétation que l'on donne de sa pensée. Le contenu du premier est emprunté aux Ennéades de Plotin (livres IV-VI) et celui du second à l'*Elementatio theologica* de Proclus. La conséquence la plus importante de ce fait est que, dans l'ensemble, la pensée arabe va élaborer une synthèse de l'aristotélisme et du néoplatonisme sur laquelle la réflexion et la critique des théologiens du XIIIe siècle devront nécessairement s'exercer.

Le besoin de se comprendre et de s'interpréter rationellement, inhérent à toute tradition religieuse, engendre, au contact des œuvres grecques, une scolastique arabe comme il en engendrera une chez les occidentaux. Autour et sous l'influence des califes de la dynastie abbasside se forme une secte rationaliste, les Mo'tazilites, qui soutient des thèses condamnables au point de vue de l'orthodoxie musulmane la plus stricte. En fait les Mo'tazilites sont les fondateurs du *kalâm*, c'est-à-dire de la théologie scolastique musulmane ; ils affirment que la révélation et la raison ne sauraient se contredire et même que tout ce qui est révélé

doit pouvoir se comprendre ; ils enseignent la liberté humaine, nient la prédestination au bien ou au mal, l'éternité du Coran, confondent les attributs divins, dont le Coran semble admettre la distinction, avec l'unité absolue de l'essence divine, affirment que la justice de Dieu est la règle stricte de son action à l'égard des hommes, etc. Comme il est de règle en pareil cas, les tenants de la tradition engagèrent une lutte acharnée contre ces hérésies pernicieuses, mais après une série de concessions réciproques ces premières tentatives pour définir le dogme s'épanouirent en un vaste effort destiné à le fonder. Désormais les destins du monothéisme farouche des musulmans, et de la philosophie néoplatonicienne des hyposthases qui en est l'ennemi-né, sont définitivement rivés l'un à l'autre ; il leur va falloir absolument se concilier.

Le premier nom célèbre de la philosophie musulmane est celui d'Alkindi, qui vécut dans la seconde moitié du IXe siècle. Ce que nous avons de ses œuvres nous permet de voir en lui un élève intelligent et appliqué d'Aristote ; son effort est principalement un effort d'assimilation et sa curiosité très vaste, qui s'étendait aux mathématiques, à l'astronomie et à la médecine, ne s'accompagnait pas d'une puissance de construction suffisante pour lui permettre d'ordonner ses connaissances en un tout harmonieux. Il n'en pas est de même d'Alfarabi (mort en 950) qui fut élève d'un médecin chrétien, étudia et enseigna à Bagdad. Il traduisit ou commenta Porphyre et l'*Organon* d'Aristote, écrivit lui-même des traités sur l'*Intelligence et l'intelligible*, l'*Ame*, l'*Unité et l'Un*, etc. et tenta d'établir une *Concordance entre Platon et Aristote*. On lui doit encore des commentaires sur les ouvrages scientifiques d'Aristote et quelques écrits sur les sciences occultes. Déjà se construit avec ce

philosophe une doctrine cohérente de la Cause première et de l'émanation du monde à partir de l'Intellect, qui réalise une première approximation de la métaphysique d'Avicenne. Alfarabi s'intéressait aussi à la politique et rêvait d'une organisation unique dont les ramifications s'étendraient à la totalité du monde habité. Mais la cité terrestre n'est pas à elle-même sa propre fin ; si parfaite qu'on la suppose elle n'est qu'un acheminement vers le bonheur supraterrestre. Au sortir de ce monde les troupes des vivants vont rejoindre les troupes des morts et s'unissent intelligiblement à elles, chacun se réunissant à son semblable ; et par cette union de l'âme à l'âme les voluptés des anciens morts sont nourries, accrues et enrichies indéfiniment. L'œuvre d'Alfarabi, saisissante par la vigueur de la pensée et souvent aussi par la force de l'expression mériterait d'être exposée en elle-même ; elle souffre, par un injuste effet de perspective historique, du voisinage des grands systèmes arabes dont elle a elle-même préparé l'avènement.

Une des manifestations les plus curieuses de la spéculation philosophique musulmane est l'apparition de cette sorte de franc-maçonnerie qui prit naissance vers le IV[e] siècle de l'Hégire et que l'on désigne par le nom de « Frères de la pureté ». Les adhérents de la secte n'admettaient pas simplement la possibilité d'interpréter et de confirmer la révélation religieuse au moyen de la philosophie, ils prétendaient encore améliorer la loi religieuse et la rectifier grâce aux ressources que peut nous fournir la simple spéculation rationelle. On attribue à cette secte cinquante et un traités qui se répartissent dans les quatre classes suivantes: mathématique et métaphysique, physique, doctrine de l'âme, loi religieuse et théologie. L'ensemble de ces traités

constitue une encyclopédie sans originalité philosophique, où les influences aristotéliciennes et néoplatoniciennes se confondent, mais qui nous montre à quel point le goût de la philosophie s'était répandu, vers la deuxième moitié du Xe siècle, chez les philosophes musulmans.

L'œuvre d'Avicenne, au contraire, mérite de retenir plus longuement notre attention ; son nom est familier à tous les philosophes chrétiens du XIIIe siècle, et si on le considère comme un adversaire, c'est comme un adversaire respectable à cause de sa puissance même, et avec qui il importe de compter. En fait, c'est un des grands noms de la philosophie. Avicenne (Ibn Sina) est né en 980 ; il nous a laissé dans son autobiographie le récit des études encyclopédiques auxquelles il s'adonna dès sa jeunesse et nous voyons qu'il exerçait déjà la médecine à 16 ans après avoir assimilé l'étude des lettres, de la géométrie, physique, jurisprudence et théologie. Il rencontra toutefois dans la Métaphysique d'Aristote un obstacle qui lui parut longtemps infranchissable ; il la relut quarante fois et était arrivé à la savoir par cœur sans avoir réussi à la comprendre. Mais ayant acheté par hasard un traité d'Alfarabi sur le sens de la Métaphysique d'Aristote, les écailles lui tombèrent des yeux, et il fut si heureux d'avoir compris qu'il distribua le lendemain d'abondantes aumônes aux pauvres pour en remercier Dieu. A 18 ans, il savait déjà tout ce qu'il devait jamais savoir ; ses connaissances étaient si étendues qu'elles pouvaient encore s'approfondir, mais non plus se renouveler. Il mena ensuite une existence agitée et parfois même romanesque, où le plaisir occupait une large place, si remplie d'événements et encombrée de charges publiques qu'il rédigeait ses ouvrages pendant les loisirs que lui laissait la nuit. Avicenne écrivit plus de cent ouvrages

traitant des matières les plus diverses et mourut en 1037 à l'âge de 58 ans.

Le nom d'Avicenne est reté célèbre pendant tout le moyen âge comme celui d'un grand médecin, mais son autorité proprement philosophique ne fut pas moins considérable. A la vérité, il semble bien que la partie la plus originale de sa doctrine soit perdue pour nous. Selon des témoignages dignes de foi il avait composé une *Philosophie orientale*, dans laquelle il identifiait Dieu avec les sphères célestes et qui devait enseigner un panthéisme originaire de l'Orient. Celles de ses œuvres qui nous ont été conservées et notamment son *Al-Schefâ* (la Guérison), sorte de Somme philosophique en dix-huit volumes, représentent donc plutôt son interprétation d'Aristote que sa propre philosophie. Exposant, plutôt que commentant, il s'attache à ordonner, systématiser et préciser la pensée du philosophe grec, et il y réussit le plus souvent avec un rare bonheur. Tout l'aristotélisme trouve place dans la vaste synthèse d'Avicenne et il se couronne par une interprétation néoplatonicienne de la création. Le monde est l'effet éternel d'un Dieu éternel ; ce Dieu est absolument Un, il ne peut donc en émaner qu'un seul être à la fois. De Dieu sort donc la première Intelligence, qui est celle de la première sphère et qui meut à son tour la deuxième. Avicenne attribue à Dieu la connaissance des choses universelles, mais il réserve aux âmes des sphères la connaissance et la providence des choses particulières. De toutes les parties de sa philosophie c'est peut-être sa doctrine de l'âme qui a exercé l'influence la plus durable sur la pensée de ses successeurs ; sa classification des facultés de l'âme en cinq sens extérieurs, cinq sens intérieurs, en facultés motrices et en facultés intellectuelles sera toujours rappelée dans

la suite soit pour en critiquer tel ou tel détail, soit simplement afin de s'y rallier. Sans oublier tout ce qu'Avicenne doit et reconnaît devoir à son prédécesseur Alfarabi, on peut lui attribuer le mérite d'avoir réalisé l'assimilation parfaite de l'aristotélisme à l'usage de la pensée arabe, tout en maintenant le principe de son accord avec la religion.

Il n'en est pas moins vrai que certains esprits s'inquiétaient des conséquences fâcheuses que pourrait avoir pour la foi cet extraordinaire développement de la spéculation rationelle. Al Gazali (mort vers 1111) tente un effort de réaction et publie plusieurs ouvrages célèbres dont les titres mêmes sont significatifs : *Restauration des connaissances religieuses*, *les Tendances des philosophes*, *la Destruction des philosophes*. Gazali professe une sorte de scepticisme philosophique dont il se propose de faire bénéficier la religion ; il commence donc par exposer en elles-mêmes les doctrines ou tendances des philosophes afin de les ruiner ensuite plus sûrement. Son grand adversaire est Aristote, le prince des philosophes, mais il englobe souvent dans ses attaques contre lui les deux grands interprètes musulmans de l'aristotélisme, Al Farabi et Avicenne. Volontairement, d'ailleurs, il soustrait à sa critique tout ce qui rentre dans le domaine de la science pure et relève de la démonstration mathématique. Ainsi qu'il est arrivé fréquemment au cours de l'histoire de la philosophie, ses exigences mêmes en matière de preuves, et sa distinction rigoureuse entre la science et la philosophie, devaient lui permettre d'éliminer toutes les doctrines philosophiques dont la foi aurait pu s'inquiéter. Ses critiques portent sur vingt points soit de métaphysique, soit de physique. Il établit par exemple que les philosophes se trompent en

affirmant l'éternité de la matière ; qu'ils ne peuvent démontrer l'existence d'un démiurge ; ni établir que Dieu est un ou qu'il est incorporel ; qu'ils ne peuvent prouver, du point de vue qui est le leur, que Dieu connaît les choses hors de lui, ni que l'âme humaine est indépendante du corps et immortelle ; qu'ils se trompent en niant la résurrection des morts ainsi que le paradis et l'enfer, etc. Certaines de ses critiques sont véritablement pénétrantes et prouvent combien cet adversaire des philosophes était doué de l'esprit philosophique. C'est ainsi que pour prouver qu'on a tort de nier la possibilité du miracle, il esquisse une véritable critique de la notion de cause naturelle : « Il n'est pas nécessaire selon nous que, dans les choses qui arrivent habituellement, on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, deux choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre » (trad. Munk). Cette critique de la philosophie ne devait pas en arrêter le développement, même dans les milieux musulmans, mais elle devait avoir pour résultat de faire émigrer la philosophie musulmane d'Orient en Espagne où elle va jeter encore un vif éclat avec Avempace, Ibn Tofaïl et surtout Averroës.

Avempace (Ibn Badja, mort en 1138), auteur d'une sorte d'itinéraire de l'âme vers Dieu, et Ibn Tofaïl (mort en 1185), auteur d'un curieux roman philosophique, mériteraient de retenir notre attention si nous ne devions réserver une place importante à Averroës (Ibn Rochd) dont l'influence s'est propagée selon de multiples directions pendant toute la durée du moyen âge, à l'époque de la Renaissance et jusqu'au seuil même des temps modernes. Né en 1126,

à Cordoue, il étudia la théologie, la jurisprudence, la médecine, les mathématiques et la philosophie. Il exerça pendant plusieurs années les fonctions de juge et composa un nombre considérable d'écrits sur la médecine, l'astronomie, la philosophie. Certains de ses commentaires sur Aristote, qui lui valurent pendant le moyen âge le titre de « Commentateur » par excellence — *Averrois*, écrira Dante, *che il gran commento feo* — nous sont parvenus en trois rédactions différentes. Elles portent les noms de grands et moyens commentaires, les rédactions les plus courtes portant le nom de paraphrases ou analyses. Après des alternatives de faveur et de disgrâce, Averroës mourut en 1198 à l'âge de 73 ans.

L'un des efforts les plus originaux tentés par Averroës est celui qu'il fit pour déterminer avec précision les rapports de la philosophie et de la religion. Il constatait l'existence d'un grand nombre de sectes philosophiques et théologiques en lutte les unes contre les autres, et dont l'existence même était un danger permanent aussi bien pour la philosophie que pour la religion. D'une part, en effet, il importait de sauvegarder les droits et la liberté de la spéculation philosophique ; mais on ne pouvait contester d'autre part que les théologiens n'eussent quelque raison de s'inquiéter en voyant la discussion des textes du Coran se répandre dans tous les milieux. Averroës attribua tout le mal à ce que l'on autorisait l'accès de la philosophie à des esprits incapables de la comprendre ; il vit le remède dans une exacte définition des divers degrés possibles de l'intelligence des textes coraniques et dans l'interdiction signifiée à chaque esprit de dépasser le degré qui lui convient. Le Coran, en effet, est la vérité même, puisqu'il résulte d'un miracle de Dieu, mais comme il est destiné

à la totalité des hommes, il doit contenir de quoi satisfaire et convaincre tous les esprits. Or il y a trois catégories d'esprits et trois espèces d'hommes correspondantes : 1° les hommes de démonstration, qui exigent des preuves rigoureuses et veulent atteindre la science en allant du nécessaire au nécessaire par le nécessaire ; 2° les hommes dialectiques, qui se satisfont d'arguments probables ; 3° les hommes d'exhortation, auxquels suffisent les arguments oratoires qui font appel à l'imagination et aux passions. Le Coran, et c'est ce qui prouve son caractère miraculeux, s'adresse à ces trois genres d'esprits ; il a un sens extérieur et symbolique pour les ignorants, un sens intérieur et caché pour les savants. La pensée directrice d'Averroës est que chaque esprit a le droit et le devoir de comprendre et d'interpréter le Coran de la manière la plus parfaite dont il est capable. Celui qui peut comprendre le sens philosophique du texte sacré doit l'interpréter philosophiquement, car c'est le sens le plus haut qui est le sens vrai de la révélation, et chaque fois qu'un conflit quelconque paraît s'élever entre le texte religieux et des conclusions démonstratives, c'est en interprétant le texte religieux que l'accord doit s'établir. De ce principe découlent immédiatement deux conséquences. La première est qu'un esprit ne doit jamais chercher à s'élever au-dessus du degré d'interprétation dont il est capable ; la deuxième est que l'on ne doit jamais divulguer aux classes inférieures d'esprits les interprétations réservées aux classes supérieures. L'erreur où l'on est tombé consiste précisément dans la confusion et la divulgation intempestive des connaissances supérieures aux esprits inférieurs ; de là ces méthodes hybrides qui mélangent l'art oratoire, la dialectique et la démonstration et sont des sources inépuisables d'hérésies. Il convient donc de rétablir

dans toute sa rigueur la distinction des trois ordres d'interprétation et d'enseignement ; au sommet, la philosophie qui confère la science et la vérité absolues ; au-dessous, la théologie, domaine de l'interprétation dialectique et du vraisemblable ; au bas de l'échelle, la religion et la foi que l'on doit soigneusement laisser à ceux pour qui elle est nécessaire. Ainsi se juxtaposent et se hiérarchisent trois degrés différents d'intellection d'une seule et même vérité. Telle est la doctrine qui, mal interprétée et déformée, va donner naissance à la soi disant théorie de la double vérité.

Si nous examinons d'autre part le contenu même de la philosophie averroïste nous voyons se détacher de cette masse d'interprétations et commentaires de la philosophie d'Aristote quatre doctrines dont l'influence sera décisive sur le développement ultérieur de la pensée médiévale. En premier lieu Averroës estime que le monde a été produit par Dieu, mais qu'il l'a été de toute éternité et par voie d'émanation. L'univers est donc éternel, encore qu'il doive son être au créateur, et comme Averroës admet le principe néoplatonicien que l'un ne peut produire que l'un, il enseigne que Dieu produit immédiatement la première intelligence, et qu'à partir de cette première intelligence les intelligences de toutes les sphères célestes dérivent les unes des autres. Ce monde qui n'a ni commencement ni fin dans le temps, encore qu'il ait un principe, est donc une multiplicité sortie d'une unité par une série d'émanations où un seul être sort d'un seul être.

Si le monde est éternel c'est donc que la matière l'est également. Elle est, en effet, une sorte de réceptacle, où toutes les formes sont contenues d'avance, mais implicitement et sans être encore développées. Ce sera l'œuvre

du premier moteur, ou première intelligence sortie de Dieu, que d'extraire éternellement de la matière les formes qu'elle contient. Cette éternelle et continuelle extraction des richesses enfouies dans la matière est la cause immédiate de l'univers que nous apercevons. En troisième lieu Averroës ne considère l'intelligence humaine, dans ce qu'elle a d'actif et de fécond, que comme la plus humble des Intelligences sorties de Dieu. Il y a donc un seul et unique intellect agent pour toute l'espèce humaine, et c'est par son action en nous que nous pensons. Enfin, et comme conséquence logique de cette dernière doctrine, l'immortalité n'appartient qu'à cet Intellect agent commun à toute l'espèce humaine ; c'est dire que l'immortalité personnelle disparaît et que l'individu en tant que tel s'évanouit au moment de sa mort. Tout ce qu'il y avait en lui d'éternel ou d'éternisable a été absorbé par l'Intellect agent et l'individu n'a éternisé quelque chose de lui-même qu'en se l'aliénant. Ces diverses doctrines seront considérées au moyen âge comme les doctrines averroïstes par excellence. Lorsqu'on veut savoir si quelque commentateur médiéval d'Aristote est averroïste ou non il suffit de consulter son *In physicorum* à la question : *Utrum motus sit aeternus*, et son *De anima* à la question : *Utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus* ? La réponse fournie est un symptôme concluant. Nous verrons les philosophes se séparer et s'opposer à l'occasion de ces problèmes, que nous retrouverons constamment à partir du XIIIe siècle, et qu'un historien des philosophes de la Renaissance devrait encore s'attendre à rencontrer partout.

II. — La philosophie juive.

Ce sont les philosophes arabes qui ont été les maîtres des philosophes juifs. Sans aller jusqu'à soutenir avec Renan que la philosophie arabe n'a réellement été prise bien au sérieux que par les juifs, on doit accorder que la culture musulmane a poussé dans la culture juive du moyen âge un rejeton extrêmement vivace et presque aussi vigoureux que la souche dont il sortait. Ce phénomène s'explique non seulement par le contact intime et prolongé des civilisations juives et arabes, mais encore et peut-être surtout, par leur étroite parenté de race et la similitude de leurs génies.

Le premier nom de la philosophie juive est celui d'Isaac Israéli (855-955 environ) qui exerça la médecine à la cour des califes de Kairouan. Malgré la célébrité dont il devait jouir auprès des philosophes occidentaux du moyen âge on ne peut guère le considérer que comme un compilateur et le sévère jugement de Maïmonide sur certaines de ses œuvres paraît justifié. Ses principaux mérites furent d'être un grand médecin et de donner la première impulsion aux études philosophiques juives. Dans le *Livre des définitions*, *Le livre des éléments*, *Le livre de l'esprit et de l'âme* nous trouvons un mélange de spéculations médicales, physiques et philosophiques qui dénotent un esprit plus curieux que systématique et original. On voit cependant déjà paraître chez lui l'influence prépondérante du néo-platonisme dont sa conception émanatiste de l'origine du monde et sa doctrine de l'âme sont profondément pénétrées. On ne voit pas d'ailleurs qu'il se soit soucié d'accorder sa doctrine

avec l'enseignement de la Bible ni de définir les rapports de la philosophie et de la théologie, et c'est à peine si l'on peut s'apercevoir qu'il est juif en le lisant.

Saadia ben Joseph de Fayoum (892-942) est au contraire un penseur véritablement intéressant. Ses œuvres essentielles sont un *Commentaire du livre Jecira* et le *Livre des croyances et des opinions*. Le but que se propose Saadia est de constituer une philosophie proprement juive sur la base d'un accord entre les données de la science et celles de la tradition religieuse. C'est, sans aucun doute, l'exemple des philosophes arabes au milieu desquels il vit qui lui suggère ce dessein, et la forme comme le contenu de ses œuvres témoignent clairement de l'influence qu'il en a subie. Pour prouver l'existence de Dieu, il estime nécessaire de prouver d'abord que le monde n'est pas éternel mais a commencé dans le temps. Cette thèse se démontre parce que l'univers est fini, composé, mélangé de substance et d'accident, tous caractères qui sont incompatibles avec l'éternité ; l'hypothèse même d'un temps passé infini qui serait cependant actuellement écoulé est en outre contradictoire ; le monde a donc commencé dans le temps. Saadia établit de même la création *ex nihilo* et combat la doctrine néoplatonicienne de l'émanation. Dieu est incorporel, doué d'attributs dont les trois principaux sont la Vie, la Puissance et la Sagesse, et qu'il possède sans que son unité en soit le moindrement altérée. Cette affirmation de l'unité de Dieu ne doit d'ailleurs pas être prise comme excluant simplement une composition d'attributs métaphysiques, mais comme excluant à plus forte raison une trinité de personnes telle que les chrétiens la conçoivent. En ce qui concerne l'âme Saadia combat la doctrine platonicienne de sa préexistence et la considère comme créée

par Dieu avec le corps auquel elle est naturellement unie ; l'âme s'endort après la mort mais elle ressuscitera au dernier jour et se réunira à son corps pour être jugée, récompensée ou punie. On voit combien une telle doctrine, malgré les traits purement judaïques qui la caractérisent, est déjà proche parente de ce que sera la scolastique chrétienne du XIIIe siècle.

Avec Salomon ibn Gabirol (1021-1058 environ) la spéculation juive passe d'Orient en Espagne où elle va fournir une brillante carrière. Son traité le plus important est la *Source de vie*. Est-ce parce que le succès ultérieur de l'aristotélisme démoda rapidement cet ouvrage néoplatonicien, est-ce simplement parce qu'il présente un caractère purement philosophique et aussi dénué que possible de préoccupations d'ordre confessionnel ; toujours est-il qu'on l'oublia rapidement parmi les milieux juifs, à tel point que le traducteur Samuel ibn Tibbon et le philosophe Maïmonide semblent en avoir complètement ignoré l'existence. Par contre les scolastiques chrétiens du XIIIe siècle connaissent fort bien un certain Avencebrol, Avicembron ou Avicebron, auteur d'un *Fons vitae*, qu'ils prennent d'ailleurs tantôt pour un musulman et tantôt pour un chrétien et dont ils discutent la doctrine ou même parfois invoquent l'autorité. Le caractère de son œuvre est nettement néoplatonicien et la thèse essentielle, qui l'a rendue célèbre parmi les scolastiques occidentaux, est celle de l'universalité de la matière. Dieu excepté, tout ce qui existe est composé de matière et de forme, telle est la doctrine qui restera pendant tout le moyen âge attachée à son nom. « Certains disent, écrit Albert le Grand, que l'âme, ainsi d'ailleurs que toute substance, hormis Dieu, est compoée, de matière et de forme. Avicebron, auteur du *Fons vitase*

est le premier qui se trouve avoir soutenu cette thèse » (*Sum. theol.* I, 4, 20). Il va sans dire qu'ici matière ne signifie pas nécessairement corps, mais simplement puissance, par opposition à l'acte. En ce sens tout ce qui est inférieur à Dieu ne saurait être actualité pure ; il se mélange donc toujours à l'être fini une certaine dose de potentialité, qui est précisément sa matière, et qui va se dégradant depuis la matière spirituelle des Intelligences et de l'âme humaine jusqu'à la matière grossière des corps.

C'est précisément la thèse que soutiendront les philosophes de l'école franciscaine et que combattra saint Thomas. Ajoutons que, pour éviter le panthéisme, Ibn Gabirol intercale entre l'univers et Dieu la Volonté, cause première de l'être et du mouvement des choses. C'est d'elle que sortent successivement la matière et la forme universelles, l'Intellect universel, l'Ame universelle et toutes les autres hypostases. L'univers d'Ibn Gabirol est en somme un univers néoplatonicien qui aurait été choisi par Dieu.

La spéculation juive compte encore au XIIe siècle plusieurs représentants qui mériteraient d'être étudiés pour eux-mêmes, mais qui n'ont exercé aucune influence directe sur la scolastique chrétienne. On doit noter cependant que toute une série de preuves de l'existence de Dieu s'élabore dans leurs œuvres. Ibn Pakuda prouve cette thèse en partant de ce fait que le monde est composé ; Ibn Çaddiq, de Cordoue (1080-1149), prouve dans son *Microcosme* l'existence de Dieu par la contingence du monde ; Ibn Daoud, de Tolède (1110-1180), la démontre en s'appuyant successivement sur la nécessité d'un premier moteur et sur la distinction entre le possible et le nécessaire. Contre tout ce mouvement qui tend vers une interprétation rationnelle de la tradition religieuse une réaction théologique

et nationaliste ne pouvait manquer de se produire. Juda Hallévi (né en 1085) en est le promoteur. Son livre célèbre, *Khozari*, préconise une apologétique purement juive et aussi peu philosophique que possible. Il ne croit pas au Dieu des savants et des philosophes, mais au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui délivra d'Égypte les enfants d'Israël et leur donna la terre de Chanaan. Cette tentative de réaction est souvent rapprochée de celle d'Al Gazali chez les Arabes. Mais on ne sait pas au juste dans quelle mesure celle de Gazali fut sincère et l'on a des raisons de soupçonner qu'il enseignait secrètement la solution des antinomies dans lesquelles il embarrassait publiquement les philosophes. Hallévi est au contraire une magnifique figure de nationaliste et de traditionaliste exalté ; non content de célébrer Israël, il voulut mourir sur la terre de ses pères, quitta l'Espagne, fut contraint par des vents contraires d'aborder en Égypte, quitta le Caire malgré les efforts de ses compatriotes pour l'y retenir et se mit en route par Damiette, Tyr et Damas. Nous perdons ici ses traces et la légende veut qu'il soit mort, tué par un Arabe, aux portes mêmes de Jérusalem, en chantant son hymne à Sion. Cette réaction ne devait d'ailleurs ni arrêter, ni même simplement ralentir le développement de la philosophie juive ; elle atteint au contraire son point culminant dès le XIIe siècle, dans l'œuvre de Moïse Maïmonide.

Moïse ben Maïmon, né le 30 mars 1135, à Cordoue, et mort le 13 décembre 1204, doit surtout sa célébrité philosophique à son *Guide des indécis*. Ce livre n'est pas un traité de métaphysique pure, mais une véritable somme de scolastique juive. L'ouvrage s'adressait en effet aux esprits déjà instruits dans la philosophie et dans les sciences, mais incertains et indécis quant à la manière de concilier

les conclusions des sciences et de la philosophie avec le sens littéral des Écritures. De là son titre de *Guide des indécis*, ou des perplexes, et non pas des « égarés » comme on l'a parfois traduit. L'inspiration, comme celle des philosophies arabes dont Maïmonide s'inspire, en est à la fois néoplatonicienne et aristotélicienne, mais, accentuant un mouvement qui se dessine déjà chez Ibn Daoud, il fait résolument passer Aristote au premier plan. Par là s'explique d'ailleurs l'influence incontestable qu'il exercera sur les philosophes chrétiens du siècle suivant et notamment sur saint Thomas d'Aquin. Si Maïmonide n'avait enseigné une doctrine de l'âme fortement influencée par celle d'Averroës et qui le conduit à une conception toute spéciale de l'immortalité, on pourrait dire que leurs philosophies s'accordent sur tous les points véritablement importants.

Selon le docteur juif en effet la science de la Loi et la philosophie sont des connaissances de nature distincte mais qui doivent nécessairement se concilier ; l'objet propre de la philosophie est la confirmation rationelle de la Loi. Ainsi la spéculation philosophique démontrera que les preuves aristotéliciennes en faveur de l'éternité du monde ne sont pas concluantes, qu'en outre la création du monde n'est pas impossible du point de vue de la raison et que par conséquent, en l'absence d'une preuve décisive dans un sens ou dans l'autre, il est convenable d'accepter la doctrine mosaïque de la création dans le temps. Contre Ibn Gabirol il admet que les Intelligences pures sont exemptes de toute matière et qu'il existe une matière des corps célestes différente de celle des corps terrestres. On reconnaît l'existence de dix Intelligences, dont les neuf supérieures président aux neuf sphères, et dont la dixième est

l'Intellect agent, qui exerce son influence directe sur tous les hommes. Au-dessous de la dernière sphère se trouve le monde sublunaire qui est le lien des quatre éléments et soumis à l'action des sphères supérieures. Composé d'un corps et d'une âme qui en est la forme, l'homme est doué de cinq facultés : nutritive, sensitive, imaginative, appétitive et intellective. Personnellement, il ne possède en propre que l'intellect passif, et c'est sous l'influence de l'Intellect agent (dixième Intelligence émanée de celle de la sphère lunaire), que se constitue en lui un intellect acquis. Chaque homme se constitue donc une sorte de capital intellectuel, variable selon le degré de ses mérites, et qui se réunit à l'intellect agent après la mort. Il dépend donc de chacun de nous de sauver le plus possible de lui-même en enrichissant son intellect par l'exercice de la philosophie ; Spinoza, qui connaissait Maïmonide, se souviendra dans le Ve livre de l'*Éthique* de cette doctrine de l'immortalité.

Nous avons dit que le monde n'était pas éternel mais créé par Dieu dans le temps ; mais nous avons ajouté d'autre part que cette thèse n'était pas démontrable à la rigueur ; on ne saurait donc s'appuyer sur elle pour établir l'existence de Dieu et il reste à démontrer cette vérité comme si le monde avait existé de toute éternité. Maïmonide prouve l'existence de Dieu par la nécessité d'admettre un premier moteur pour rendre compte de l'existence du mouvement, par l'existence d'un être nécessaire et par l'existence d'une cause première. L'existence de Dieu se trouve donc établie soit que le monde ait été créé *ex nihilo* dans le temps soit qu'il ait existé de toute éternité. C'est exactement l'attitude qu'adoptera saint Thomas à l'égard du même problème. Par contre Maïmonide refuse absolu-

ment à l'homme le droit d'affirmer de Dieu des attributs autres que négatifs. Nous savons de Dieu qu'il est, nous ne savons pas ce qu'il est et la seule ressource qui nous reste si nous voulons parler de lui est d'accumuler les attributs négatifs qui, en niant de Dieu toute imperfection, nous feront connaître du moins ce qu'il n'est pas. On retrouve sous cette doctrine la préoccupation éminemment judaïque d'éliminer tout ce qui pourrait sembler une atteinte, même apparente, à la rigoureuse et totale unité de Dieu.

Si l'essence de Dieu nous échappe, les effets de son action dans le monde sont au contraire manifestes à tous les yeux. Dieu est évidemment cause finale du monde comme il en est la cause efficiente. Sa providence s'étend à l'ensemble des choses comme aux moindres détails et ce qu'il peut y avoir de mal dans le monde s'explique, soit par la limitation inhérente à l'état de créature, soit par les désordres de la créature elle-même qui est souvent l'auteur responsable de ses propres maux.

Ajoutons d'ailleurs que quelle que soit la pénétration et même la profondeur de pensée de Maïmonide, le *Guide des égarés* ne saurait se comparer aux grandes sommes chrétiennes du siècle suivant. Il ne les égale ni quant à la multiplicité des problèmes qu'il traite, ni quant à la rigueur systématique avec laquelle un saint Thomas saura les ordonner. Mais si nous comparons le XIIe siècle juif au XIIe siècle chrétien, nous apercevrons immédiatement de quelle supériorité la pensée juive est redevable à son commerce intime avec la philosophie arabe. Dans Avicenne, et surtout dans Averroës, les philosophes juifs ont trouvé tout un matériel technique de concepts et de synthèses partielles, empruntés aux grecs et qu'il ne leur restait plus qu'à utiliser. Que serait-il advenu si le puissant esprit

d'un Abélard s'était trouvé, par le jeu des circonstances, l'héritier des trésors accumulés par la spéculation grecque ? Mais pendant que Maïmonide y puisait à pleines mains, Abélard employait toute sa lucidité et sa pénétration à reconstruire sur des documents incomplets la théorie aristotélicienne de l'abstraction. D'une part toute la philosophie déjà donnée ; d'autre part une dialectique prolongée par une métaphysique incomplète ou incertaine. Voici toutefois venir le moment où la scolastique chrétienne va se trouver à son tour en présence de ces richesses jusqu'alors ignorées d'elles. Aura-t-elle une vitalité suffisante pour les assimiler, ou va-t-elle au contraire, accablée sous leur poids et noyée dans leur masse, se laisser absorber par elles ? Telle est la signification du mouvement et du conflit d'idées véritablement dramatiques, qui se développent au sein de la pensée chrétienne pendant la première moitié du XIIIe siècle, et dont l'importance historique a été telle, qu'aujourd'hui encore les répercussions n'ont pas cessé de s'en faire sentir.

Sur la philosophie arabe et juive, voir : S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859. — T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 ; trad. anglaise de E. R. Jones, Londres, 1903. — HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas (Metaphysik, Theologie*, etc.), Halle, 1907. — CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900. — M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroës*, Halle, 1912. — Du même : *Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift : Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn, 1913. — L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroës) traduit et annoté*, Alger, 1905. — Du même : *La théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

J. HUSIK, *A history of mediaeval jewish philosophy*, New-York, 1916. — L.-G. LEVY, *Maïmonide*, Paris, 1911. — J. MUNZ, *Moses ben Maïmon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M., 1912.

CHAPITRE V

L'INFLUENCE D'ARISTOTE AU XIIIe SIÈCLE ET LA FONDATION DES UNIVERSITÉS

I. — L'influence d'Aristote.

C'est l'œuvre des traducteurs qui conditionne au début du XIIIe siècle l'œuvre des philosophes. Le travail de traduction qui devait exercer sur le développement de la spéculation philosophique une influence décisive était d'ailleurs commencé depuis le milieu du XIIe siècle. Le centre du mouvement se trouve alors à Tolède où l'archevêque Raymond fait traduire en latin des œuvres d'Alfarabi, d'Avicenne et de Gazali. Si nous considérons par exemple Gondisalvi (Dominicus Gundissalinus) comme représentant du groupe des traducteurs espagnols, nous voyons immédiatement quelle action les textes nouveaux qui se trouvaient brusquement révélés pouvait exercer sur la pensée occidentale. Il est en effet difficile de déterminer avec une certitude absolue si telle ou telle traduction d'Avicenne ou d'Alfarabi lui appartient en propre ou si l'on doit les attribuer à quelque autre traducteur contemporain tel que Jean d'Espagne, ou Gérard de Crémone. La question n'est d'ailleurs pas très importante et d'autant moins que les signataires des traductions n'avaient fait souvent que les

diriger et les réviser. Mais il est par contre évident que dans ses propres écrits philosophiques Gondisalvi se fait le disciple des philosophes qu'il vient d'interpréter, de telle sorte que dès le XII[e] siècle la philosophie arabe exerce son influence en Espagne, encore qu'elle reste à peu près ignorée du reste de l'Europe. Il accueille dans ses écrits la théorie de la matière universelle qu'avait soutenue Ibn Gabirol dans le *Fons vitae*. L'influence du philosophe juif se retrouve encore dans les écrits consacrés par Gondisalvi à l'explication de la création et dans sa doctrine de l'âme, et l'influence d'Avicenne dont il s'était fait le traducteur s'y ajoute. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont le *De immortalite animae*, qui sera pour ses successeurs un répertoire constamment utilisé de preuves en faveur de l'immortalité de l'âme, et le *De divisione philosophiae*, encyclopédie philosophique où s'introduisent pour la première fois les conclusions de la métaphysique, de la physique et de la morale aristotéliciennes. Or tous ces écrits sont d'ingénieuses compilations où les œuvres des philosophes arabes sont mises en coupe réglée, de telle sorte que Gondisalvi lance dans la circulation un aristotélisme fortement teinté de néoplatonisme, contre lequel la méfiance s'éveillera de bonne heure, mais dont la critique et l'épuration ne se feront pas de sitôt.

Ce ne sont pas seulement en effet les commentaires arabes qui platonisent Aristote, mais encore les textes mêmes d'Aristote ou ce que l'on croit alors être tel. Bien que, dès la fin du XII[e] siècle, quelques traductions directement effectuées sur le texte grec apparaissent en Italie, c'est très souvent d'après un texte arabe qu'Aristote se trouve alors traduit. C'est ainsi que Gérard de Crémone (mort en 1187) traduit à Tolède la Physique, le *De Cœlo*

et Mundo, le *De generatione et corruptione* en se servant de textes arabes. Or ces textes n'étaient pas seulement défectueux au point de vue de l'exactitude, mais ils confondaient encore très souvent l'original avec des interprétations ou des commentaires d'esprit néoplatonicien, sans qu'aucun signe extérieur permît aux premiers traducteurs de retrouver dans ce mélange le texte original. Ajoutons à cela que des écrits d'inspiration purement néoplatonicienne tels que le *Liber de causis*, extrait de Proclus, et la *Theologia Aristotelis*, empruntée à Plotin, étaient universellement attribués à Aristote, et l'on se rendra compte de l'image inquiétante que devait éveiller le nom du philosophe grec dans l'esprit des théologiens de ce temps.

L'inévitable conflit entre la philosophie arabe et la théologie chrétienne se produit vers le début du XIIIe siècle, dans l'université de Paris, qui vient alors de se constituer. En l'an 1200, tous les maîtres et étudiants des écoles de Paris se réunissent en un seul corps, reconnu par Philippe-Auguste et par le pape Innocent III, et dont Robert de Courçon, légat du pape, sanctionne en 1215 les statuts. L'université de Paris *(Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium)*, la plus ancienne et la plus célèbre des grandes universités médiévales, se trouve ainsi constituée. C'est là que, dès les premières années de son activité, les traductions d'Aristote et de ses commentateurs arabes font leur première apparition. Bientôt d'ailleurs une traduction de la *Métaphysique* faite directement sur un texte grec qui venait d'arriver de Constantinople, est lue et commentée à Paris. Les maîtres illustres qui enseignent alors à Paris, tels que Guillaume d'Auxerre (mort vers 1237) et Philippe de Grève (mort en 1236), n'ignorent pas cette masse d'idées nouvelles qui commence à affluer.

Guillaume d'Auvergne (mort en 1249) reconnaît la supériorité de la physique d'Aristote pour l'explication du monde sublunaire, il connaît et admire Ibn Gabirol, critique mainte doctrine d'Avicenne, d'Averroës et des autres philosophes arabes. Sa propre théorie de la connaissance, encore qu'elle fasse place à quelques concepts aristotéliciens, n'en reste d'ailleurs pas moins résolument augustinienne et conforme à la tradition des théologiens du siècle précédent. Toute l'histoire de la philosophie au XIIIe siècle, si l'on en excepte peut-être l'importante direction des naturalistes d'Oxford, se confond avec celle des attitudes diverses adoptées à l'égard d'Aristote et des Arabes par les philosophes de ce temps.

Il convient d'abord de considérer à part et d'expliquer pour elle-même l'attitude de l'autorité ecclésiastique. Encore que son importance historique soit considérable et qu'elle soit éminemment caractéristique de l'état d'esprit qui régnait alors dans l'Université de Paris, le plan dans lequel elle se meut est évidemment beaucoup moins celui de la spécualtion pure que celui de la prudence doctrinale et de la discipline. En présence de cette masse de conceptions nouvelles et pour se donner le temps de discerner, elle commence par interdire. Dès l'année 1210, le Concile provincial de Paris réuni sous la présidence de Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, interdit sous peine d'excommunication que l'on enseigne à Paris, soit publiquement soit dans le privé, les écrits d'Aristote sur la philosophie naturelle ou leurs commentaires. Dans les statuts de l'Université de Paris sanctionnés par Robert de Courçon en 1215, l'étude de l'*Organon* d'Aristote que l'on enseignait depuis longtemps demeure autorisée, mais la *Métaphysique*, tous les livres de physique et de science naturelle avec les

abrégés que l'on pourrait en faire sont interdits, en même temps que les doctrines de David de Dinant, d'Amaury de Bène et d'un certain Mauritius d'Espagne, sous lequel Renan soupçonne non sans raison Averroës lui-même : *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani.* Il est assez curieux d'ailleurs que ce texte et plusieurs autres de la même époque confondent la cause d'Aristote avec celle de deux hérétiques notoires, comme s'il partageait avec eux le panthéisme plus ou moins analogue à celui des Arabes qu'on leur attribuait.

Pendant que l'enseignement d'Aristote était interdit à Paris il demeurait autorisé à Toulouse, et les maîtres de cette ville n'hésitaient ni à profiter de cette liberté ni même à s'en faire réclame. Il était en outre impossible que la comparaison entre les doctrines d'Aristote déjà connues et les nouvelles doctrines qu'on lui attribuait ne vint à s'établir et ne finit par éveiller quelques soupçons. Comment accorder la théorie de l'abstraction qu'un Abélard et un Jean de Salisbury avaient si clairement élucidée avec le panthéisme dont on le soupçonnait ? Ajoutons à cela que la physique d'Aristote, même adultérée de néoplatonisme, apportait un jeu de concepts et de principes si souples et si féconds pour l'explication des choses naturelles que l'on ne se résignait pas volontiers à y renoncer. Cette physique pouvait être inquiétante ou d'abord difficile, elle était, en fait, la seule physique systématique qui existât. Pour la première fois, et d'un seul coup, les hommes du moyen âge se trouvaient en présence d'une explication intégrale des phénomènes de la nature, Les concepts fondamentaux qui étaient à la base de cette explication, ils

les retrouvaient dans maints traités d'astronomie, de physique et de médecine, dont il était impossible d'arrêter la diffusion et dont ils permettaient seuls la pleine intelligence. Notons enfin que s'il était interdit d'enseigner l'erreur, il ne l'était pas de la combattre, et que pour la combattre il fallait la connaître et la faire connaître, et l'on ne s'étonnera plus que des maîtres aussi rigoureux qu'un Guillaume d'Auvergne, par exemple, aient bien pu faire à l'aristotélisme sa part, critiquer et réfuter sans les nommer les philosophes arabes, mais qu'il leur ait été impossible de les ignorer.

En fait, dès le 13 avril 1231, le pape Grégoire IX renouvelait l'interdiction portée contre l'enseignement d'Aristote en des termes qui révèlent le travail d'idées accompli pendant l'intervalle. Il reste défendu d'enseigner la *Physique* d'Aristote, mais seulement jusqu'à ce qu'elle ait été soumise à la censure et purgée de ses erreurs. Dix jours plus tard le pape nomme une sorte de commission, dont faisait partie Guillaume d'Auxerre, et qui devait précisément effectuer ce travail de révision afin de rendre la philosophie naturelle d'Aristote utilisable dans l'enseignement. On ne voit pas d'ailleurs que le travail des théologiens chargés de cet office ait abouti à des résultats positifs, mais il se faisait d'autre part, de lui-même, et sans eux. A partir de cette époque, en effet, les écrits d'Aristote sur la physique et la métaphysique s'infiltrent de toutes parts et ne cessent de gagner du terrain. Lorsque, pour des raisons que l'on ne discerne pas clairement, Innocent IV étendra en 1245 l'interdiction à l'université de Toulouse et lorsque Urbain IV la renouvellera en 1263, ces décrets arriveront manifestement trop tard et demeureront inopérants. Le travail de critique et de révision ordonné en

1231 était en plein cours ; les traductions faites directement d'après le texte grec étaient menées à bonne fin par des traducteurs tels que Guillaume de Moerbeke (1215-1286), qui devait être pour saint Thomas un véritable collaborateur ; mais surtout les maîtres les plus illustres commentaient, interprétaient, assimilaient la doctrine du philosophe grec, si bien qu'en 1366 l'autorité pontificale fera aux candidats à la licence ès-arts une obligation d'avoir étudié ces mêmes traités d'Aristote qu'elle avait si longtemps interdits.

Retracer l'histoire de la philosophie au XIIIe siècle, époque classique de la philosophie médiévale, c'est définir les attitudes diverses qui furent adoptées dans les différents milieux philosophiques à l'égard de l'aristotélisme. Non seulement en effet des centres d'études tels que les universités de Paris, puis de Toulouse et d'Oxford qui venaient de se constituer, mais encore les grands ordres religieux tels que Dominicains et Franciscains ont joué un rôle décisif dans l'interprétation de la philosophie d'Aristote. Les choses n'apparaissent pas à Oxford sous le même aspect qu'à Paris, et encore que la règle souffre de notables exceptions, on choisit presque toujours entre deux philosophies différentes le jour où l'on choisit entre l'habit de saint Dominique et celui de saint François. Si nous classons ces diverses doctrines selon la place de plus en plus large qu'elles réservent aux idées nouvelles, nous rencontrons d'abord l'augustinisme des franciscains, dont saint Bonaventure est le plus illustre représentant. Cette école continue la tradition des théologiens du XIIe siècle et approfondit encore l'étude de saint Augustin ; mais la crainte du panthéisme est telle à cette époque que même les augustiniens accordent droit de cité dans leur doctrine aux notions aris-

totéliciennes qui rendent possible la distinction la plus nette entre l'homme et Dieu. Un pas de plus est fait dans la direction de l'aristotélisme par l'école dominicaine dont saint Thomas est le plus grand nom. Ici Aristote n'est plus accepté à la rigueur et comme toléré, son influence s'exerce au centre même de la doctrine et il n'est aucune de ses parties où elle ne se fasse plus ou moins nettement sentir. Le panthéisme averroïste est vaincu cette fois par l'aristotélisme même dont il prétendait être l'authentique interprétation. Le succès éclatant du thomisme est dû précisément à ce qu'il a su extraire du chaos des idées nouvelles le remède spécifique aux dangers qu'elles présentaient. Mais une troisième école n'éprouvait aucun de ces scrupules et ne percevait aucun danger, c'est l'école averroïste, dont Siger de Brabant est le représentant le plus typique, et qui considérait comme la vérité même la doctrine d'Aristote telle qu'Averroës l'avait interprétée. Il va sans dire qu'en acceptant l'averroïsme dans sa teneur littérale ces philosophes se placent résolument hors du mouvement théologique et renoncent expressément à concilier leur philosophie avec leur religion. Enfin nous voyons apparaître au même moment un quatrième mouvement philosophique, dont l'originalité et l'importance ont été parfois méconnues, et qui s'oriente, bien avant la Renaissance, dans la direction des sciences de la nature. Sur ces philosophes, dont Roger Bacon est le principal représentant, les Arabes ne sont pas non plus sans avoir exercé leur influence, mais ils ont agi beaucoup moins comme métaphysiciens que comme physiciens, médecins et astronomes. Avec eux Oxford devient un foyer très actif de spéculations à la fois scientifiques et traditionnellement augustiniennes, dont l'influence décisive sur la métaphysique elle-même se fera

sentir dès le siècle suivant et qui est le véritable point de départ de la philosophie expérimentale.

II. — La fondation des universités.

Il est impossible, non seulement de se représenter avec précision le milieu dans lequel la scolastique s'est développée, mais même de comprendre le simple récit de la carrière d'un philosophe médiéval, si l'on ne connaît pas l'organisation de l'enseignement philosophique et théologique au XIIIe siècle. Définissons d'abord certains termes dont l'usage est constant à partir de cette époque et que l'on n'interprète plus toujours correctement aujourd'hui. *Universitas*, ou l'Université, ne désigne pas au moyen-âge l'ensemble des facultés établies dans une même ville, mais l'ensemble des personnes, maîtres et élèves, qui participent à l'enseignement distribué dans cette même ville. On n'a donc pas toujours le droit de conclure du mot *universitas*, à l'existence d'une université organisée dans un endroit déterminé ; il suffit que l'on ait eu besoin de s'adresser à l'ensemble des professeurs et étudiants résidant au même endroit pour que l'expression ait été naturellement employée. Un *studium generale*, ou *universale*, ou encore *commune*, n'est pas un endroit où l'ensemble des connaissances se trouve étudié mais un centre d'études où des étudiants d'origines très différentes peuvent être reçus. L'expression s'appliquait surtout aux écoles ouvertes par les ordres religieux dans des villes qui pouvaient être des centres importants au point de vue de l'ordre mais qui ne possédaient pas d'université ; on envoyait au *studium particulare* d'une province les étudiants de cette

même province et au *studium generale* d'une province de l'ordre des étudiants de toutes les provinces. Un *studium solemne* était un centre d'études particulièrement important, célèbre et fréquenté, bien qu'il ne fut pas nécessairement *generale*.

La première *universitas* qui soit devenue un corps régulièrement organisé et un être collectif analogue à nos universités modernes est celle de Bologne, mais elle fut avant tout un centre d'études juridiques et n'obtint une faculté de théologie régulière que du pape Innocent VI en 1352. Au point de vue philosophique et théologique, c'est l'Université de Paris qui s'est constituée la première et son rayonnement fut tel au XIIIe siècle qu'elle éclipsa complètement Bologne son aînée, et partiellement Oxford sa cadette.

On peut discerner trois ordres de causes parmi celles qui ont contribué à la fondation et au développement de l'Université de Paris. D'abord, et avant tout, l'existence d'un milieu scolaire extrêmement florissant depuis le XIIe siècle. L'enseignement donné par les Victorins et par des maîtres comme Abélard, dont la réputation était universelle, avait contribué depuis longtemps à attirer vers Paris un grand nombre d'étudiants originaires d'Italie, d'Allemagne et surtout d'Angleterre. Dès la fin du XIIe siècle les écoles s'étaient groupées dans les îles de la Cité et sur les pentes de la montagne Sainte-Geneviève, et il est incontestable que, sous la pression des intérêts communs qui les unissaient et des dangers communs qui les menaçaient, maîtres et élèves commencèrent d'eux-mêmes à prendre conscience de leur unité. D'autre part deux pouvoirs différents avaient intérêt à protéger cette masse d'hommes d'études pour la mieux dominer, les rois de France et les papes. Les rois de France ne pouvaient pas

ne pas voir combien la circulation continuelle de ces provinciaux et de ces étrangers qui venaient de toutes les parties du royaume et de l'Europe pour s'instruire dans tous les ordres de sciences conférait de lustre à leur capitale et accroissait leur influence au dehors. De fait plus d'un témoignage contemporain, celui de Jean de Salisbury entre autres, nous attestent l'étonnement profond et la vive admiration dont les étrangers étaient frappés lorsqu'ils constataient l'urbanité des mœurs, la douceur de vivre et l'abondance des biens corporels et spirituels dont on jouissait en France à la fin du XIIe siècle. Il était fort naturel que les rois de France, désireux d'entretenir un état d'esprit qui leur était si favorable, cherchassent à défendre ces étudiants français et étrangers contre l'insécurité de 'existence dans une ville ou même un pays qui n'étaient pas les leurs. Pour que le *studium parisiense* fut prospère il fallait assurer la tranquillité des études, donc la sauvegarde corporelle et l'indépendance spirituelle de ses membres, il fallait, en un mot, l'organiser.

Mais il semble bien que, dans cette œuvre d'organisation, les circonstances favorables qu'offrait le milieu et les bonnes dispositions des rois de France n'aient joué qu'un rôle secondaire ; le véritable fondateur de l'Université de Paris, c'est Innocent III, et ceux qui assurèrent son développement ultérieur en la dirigeant et en l'orientant, ce sont les successeurs d'Innocent III, et avant tout Grégoire IX. L'Université de Paris se serait constituée sans l'intervention des papes, mais il est impossible de comprendre ce qui lui assura une place unique entre toutes les universités médiévales si l'on ne fait pas entrer en compte l'intervention active et les desseins religieux nettement définis de la papauté,

Le mot d'Université évoque en effet dans nos esprits l'idée d'un édifice ou d'un ensemble d'édifices où des maîtres et des élèves poursuivent l'enseignement et l'étude de certaines sciences pour l'amour de ces sciences mêmes. Il est bien certain que l'idéal de ceux qui donnent cet enseignement aussi bien que de ceux qui le reçoivent ne se limite pas à leur propre spécialité et que leurs curiosités de spécialistes ne sont pas exclusives d'intérêts universels et humains. Du moins ces intérêts universels sont-ils rigoureusement homogènes aux curiosités scientifiques sur lesquelles ils s'appuient et qu'ils se subordonnent ; nos universités modernes sont d'abord et avant tout organisées en vue de la transmission et du développement des diverses disciplines qu'on y enseigne. Il n'en est pas exactement de même en ce qui concerne l'Université de Paris au XIIIe siècle, et nous la voyons continuellement partagée au contraire entre deux tendances contradictoires, dont l'une aurait abouti à en faire un centre d'études purement scientifiques et désintéressées, alors que l'autre cherchait à subordonner ces études à des fins religieuses et à les mettre au service d'une véritable théocratie intellectuelle.

Lorsque nous lisons les documents de l'époque et notamment le *Chartularium universitatis Parisiensis*, nous apercevons aisément la trace de ces deux courants qui tantôt se réunissent, tantôt se séparent ou même se contrarient. Si l'on fait abstraction de l'enseignement de la médecine, encore peu développé au XIIIe siècle dans l'Université de Paris, on y voit un grand nombre d'hommes adonnés à l'enseignement et à l'étude du droit ; mais alors que beaucoup d'entre eux entendaient se consacrer à l'étude du droit romain, fondement d'une société civile autonome et ne relevant que d'elle-même, la papauté en vint bientôt

à interdire cet enseignement et à exiger que le seul droit enseigné à Paris fut le droit canonique, fondement de la société religieuse elle-même et de toute société civile qui s'intègre à un organisme religieux.

Il en fut exactement de même en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie. Depuis que la diffusion du *trivium* avait remis en honneur l'enseignement de la dialectique, on rencontrait un certain nombre de maîtres qui s'en tenaient exclusivement à cette science et refusaient d'en dépasser le niveau pour s'élever jusqu'à la théologie. Abélard lui-même avait d'abord été et était volontairement demeuré pendant assez longtemps un simple dialecticien. Or, depuis la découverte des livres d'Aristote, les maîtres ès-arts libéraux avaient acquis une autorité beaucoup plus considérable que celle qu'ils exerçaient au XIIe siècle. A l'époque d'Abélard un dialecticien qui possédait parfaitement la dialectique d'Aristote était complètement dépourvu de toute matière à laquelle il put l'appliquer ; cet instrument admirable demeurait stérile, à moins qu'on ne cherchât à l'utiliser en matière de théologie, c'est-à-dire dans une matière qui, par définition et comme par essence, refusait de se plier à ses lois. A partir du moment où la Physique, la Morale et la Métaphysique d'Aristote sont connues, les maîtres ès-arts n'ont plus seulement à enseigner une méthode logique et formelle, ils ont encore à transmettre des connaissances positives et à enseigner des sciences qui possèdent un contenu réel. C'est pourquoi nous rencontrons dans la Faculté des arts de Paris, pendant tout le XIIIe siècle, un ensemble de maîtres ès-arts qui ne demandent pas autre chose que la liberté d'enseigner la logique, la physique et la morale d'Aristote sans avoir souci ni des autres disciplines, ni des intérêts supérieurs de la théo-

logie. L'averroïsme parisien est la forme la plus visible et la manifestation la plus brutale de cette tendance.

L'autre tendance est représentée par la Faculté de théologie dont l'importance et l'influence croissantes eurent bientôt relégué la Faculté des arts au second plan. Là encore les tendances nouvelles eurent à se faire jour en refoulant une tradition qui semblait plus solide que jamais, au moment précis où elle allait se trouver profondément ébranlée. Depuis saint Anselme de Cantorbéry et avec les maîtres de Saint-Victor la théologie enseignée était un augustinisme qui ne refusait pas le secours de la dialectique aristotélicienne ; mais Aristote ne fournissait guère à la théologie que des procédés de discussion et d'exposition. D'elle-même la Faculté de théologie de Paris, c'est-à-dire l'ensemble des docteurs, des bacheliers et des étudiants en théologie, n'éprouvait aucun désir de modifier cette tradition. Cela est si vrai que jusque vers la fin du siècle et jusqu'au triomphe définitif de l'aristotélisme thomiste, lex maîtres les plus célèbres, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, et les évêques de Paris, comme Guillaume d'Auvergne et Étienne Tempier, seront résolumen, augustiniens. Le coup de génie d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, et le secret de leur triomphe éclatant consisteront précisément en ce qu'ils harmoniseront les deux tendances divergentes et même contradictoires entre lesquelles se partageait l'Université de Paris, légitimant tout le contenu positif dont venait de s'enrichir l'enseignement des arts libéraux et réorganisant de ce point de vue l'édifice de la théologie traditionnelle, plus achevé et plus solide désormais qu'il ne l'avait jamais été.

Or, en tant qu'elle enseignait la théologie, l'Université de Paris cessait de s'appartenir à elle-même et relevait d'une

juridiction plus haute que celle de la raison individuelle ou de la tradition scolaire. Son importance même, le nombre sans cesse croissant des maîtres et des élèves qui venaient de toutes les parties du monde chrétien pour s'y instruire en faisaient la source de l'erreur ou de la vérité théologiques pour toute la chrétienté. C'est ce que les papes aperçurent immédiatement et leur politique universitaire ne fit que tirer les conséquences nécessaires d'une situation qu'ils n'avaient pas créée.

Du point de vue d'Innocent III ou de Grégoire IX l'Université de Paris ne pouvait être que le moyen d'action le plus puissant dont disposait l'Église pour répandre la vérité religieuse dans le monde entier, ou une source inépuisable d'erreurs capable d'empoisonner toute la chrétienté. Innocent III est le premier qui ait voulu résolument faire de cette Université une maîtresse de vérité pour l'Église entière et qui ait transformé ce centre d'études en un organisme dont la structure, le fonctionnement et la place définie dans la chrétienté ne sont explicables que de ce seul point de vue. Si nous l'avons oublié, à tel point que nous raisonnons souvent sur cet organisme comme s'il était comparable à l'une quelconque de nos universités, les hommes du moyen-âge ont eu au contraire la conscience la plus claire du caractère spécial et même unique de l'Université de Paris. Le *studium parisiense* est une force spirituelle et morale dont la signification la plus profonde n'est ni parisienne, ni française, mais chrétienne et Ecclésiastique ; c'est un élément de l'Église universelle exactement au même titre et absolument dans le même sens que le Sacerdoce et l'Empire. C'est ce qu'exprime à merveille le chroniqueur Jourdain par une comparaison souvent reproduite et commentée : *His itaque tribus, scilicet Sacer-*

dotio, Imperio et Studio, tanquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitali et scientiali, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatar et regitur. His itaque tribus, tanquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tanquam materialiter proficit. Et c'est ce qu'un histoiren moderne interprétait d'une manière assez frappante en disant que l'auréole dont l'Université de Paris était entourée constituait au moyen-âge une compensation suffisante pour la Papauté et l'Empire échus en héritage aux deux autres nations du domaine de Charlemagne.

Lorsqu'on relit, aujourd'hui encore, les bulles pontificales relatives à l'Université de Paris, on aperçoit immédiatement à quel point cette interprétation est exacte. Innocent III qui fut le protecteur de l'Université naissante et son vrai chef, celui à qui elle doit, plus encore qu'au roi, les privilèges qui lui donnèrent l'indépendance, est aussi celui qui lui imposa les premiers règlements destinés à l'empêcher d'errer. C'est en 1215 que son légat, Robert de Courçon, interdit l'enseignement de la physique et de la métaphysique d'Aristote. Honorius III favorise l'installation des Dominicains et Franciscains à Paris et en 1220 il recommande officiellement ces derniers aux maîtres de l'Université. Grégoire IX surtout, ce même cardinal Hugolin qui, par l'intermédiaire de sa créature, Frère Elie, avait introduit de force les études scientifiques et théologiques dans l'ordre franciscain, va maintenant installer de force les ordres mendiants à l'Université de Paris pour que cette même science, mise au service de la théologie, vééhicule la vérité chrétienne à travers le monde entier. Comme il l'écrit aux maîtres en théologie de Paris le 7 juillet 1228 : « La captive prise sur l'ennemi et à laquelle s'unit un Israélite après lui avoir rasé les che-

veux et coupé les ongles, ne doit pas le dominer, mais le servir comme une sujette. Il en est de même pour la vérité théologique qui, dominant virilement toutes les autres sciences, exerce son autorité sur elles comme l'esprit l'exerce sur la chair pour la diriger dans la voie droite et l'empêcher d'errer... Notre cœur a été touché d'une douleur profonde et nous avons été remplis d'amertume en entendant rapporter que certains d'entre vous, gonflés comme des outres par l'esprit de vanité, déplaçaient suivant un esprit de nouveauté impie les bornes posées par les Pères, en sollicitant dans le sens de la philosophie payenne la signification du texte sacré dont l'interprétation a été cependant enfermée par le travail des Pères entre des limites définies, limites qu'il est non seulement téméraire, mais impie de transgresser. Ceux qui le font agissent pour faire ostentation de leur science et non pour le plus grand bien de leurs auditeurs ; ce ne sont ni des théodoctes, ni des théologiens, mais des théophantes. Alors en effet qu'ils devraient exposer la théologie selon les traditions approuvées qui nous viennent des Pères, mettre leur confiance non en des armes charnelles mais en Dieu pour détruire tout ce qui se dresse contre la science de Dieu et réduire en captivité toute raison par soumission au Christ, égarés par des doctrines diverses et étrangères ils soumettent la tête à la queue, contraignent la reine de servir la servante ; en d'autres termes s'appuyant sur des preuves terrestres, ils attribuent à la nature ce qui n'appartient qu'à la grâce céleste ». C'est à ces mêmes maîtres en théologie que le même Grégoire IX recommandait, le 13 avril 1231, de ne pas faire les philosophes : *nec philosophos se ostentent* et de n'aborder dans leur enseignement que les questions dont on pouvait trouver la solution par les livres théologiques et les écrits des saints Pères. C'est

pourquoi enfin Grégoire IX, considérant que toutes les sciences doivent être les servantes de la théologie, en conclut qu'elles ne doivent être étudiées par des chrétiens que dans la mesure où elles peuvent lui servir : *Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectendae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis.*

On comprend dès lors ce que signifient exactement et les reproches dont les papes accablent parfois l'Université de Paris et les louanges dont ils la comblent. Malgré les différences de détail qui tiennent à leurs conceptions individuelles et à leurs tempéraments particuliers, ils s'accordent tous avec Innocent III pour voir dans Paris le centre intellectuel de toute la chrétienté. « La science des écoles de Paris, écrit Alexandre IV en 1255, est dans la sainte Eglise comme l'arbre de vie dans le paradis terrestre et comme la lampe resplendissante dans la maison du Seigneur. Comme une mère féconde d'érudition elle fait abondamment jaillir des sources de la doctrine du salut les fleuves qui vont arroser la face stérile de la terre, elle réjouit partout la Cité de Dieu et subdivise les eaux de la science qu'elle fait couler sur les places publiques pour le rafraîchissement des âmes assoifées de justice... C'est à Paris que le genre humain déformé par l'aveuglement de son ignorance originelle, recouvre sa vue et sa beauté par la connaissance de la lumière vraie qui rayonne de la science divine ». Pourquoi Innocent IV presse-t-il les Cisterciens en 1245, d'organiser et de développer un centre d'études près de l'Université de Paris? C'est que « Paris est le creuset où l'or vient se fondre, où s'est construite la tour de David munie de ses remparts et de laquelle viennent non seulement mille boucliers, mais l'armure presque entière des forts,

puisqu'on en voit sortir continuellement les forts des forts, portant leurs glaives, et des hommes savants dans l'art de la guerre qui vont parcourir la terre entière ». C'est pourquoi enfin, consacrant officiellement la prédominance de la cité des livres et des sciences, de la *Cariath Sepher*, Nicolas IV, en 1292, concédera aux maîtres de l'Université de Paris le privilège d'enseigner par toute la terre sans avoir à subir de nouvel examen.

L'Université d'Oxford fondée probablement par suite d'un arrêt accidentel et d'origine politique dans la circulation qui amenait chaque année les étudiants anglais à Paris n'a connu ni les avantages ni les inconvénients de cette captivité dorée. Les maîtres qui l'illustrèrent s'étaient tous formés sous l'ancienne discipline augustinienne qui alliait volontiers au traditionalisme en matière de théologie le goût du platonisme, des mathématiques et des sciences positives en matière de philosophie. En outre l'isolement relatif du grand centre d'études anglais, et le fait que les papes s'en désintéressèrent dans une certaine mesure épargnèrent à Oxford l'invasion immédiate de l'aristotélisme thomiste et le conformisme philosophique dont l'action fut si profonde sur le milieu scolaire parisien. L'enseignement d'Oxford eut donc son originalité propre ; sa fécondité se révéla très abondante dans une certaine direction qui fut à peu près exclusivement la sienne, et tandis que la pensée philosophique parisienne, de formation presque uniquement dialectique et aristotélicienne devait se laisser absorber pour quelque temps par le thomisme, la pensée philosophique anglaise devait mettre au service de la religion les mathématiques et la physique telles que les œuvres des savants arabes venaient de les lui révéler.

En fait, les études telles qu'on les poursuivait à Oxford

ont toujours conservé une allure qui leur fut particulière. L'intérêt religieux n'y était pas moins vif qu'à Paris, mais la manière de subordonner les sciences à la théologie y demeura plus libre, plus souple, moins immédiatement utilitariste. Aristote y fut aussi profondément admiré qu'à Paris, mais sa domination ne s'exerça pas de la même manière, et alors que Paris, développant la tradition dialectique du XIIe siècle, utilisait surtout l'armature logique et la systématisation conceptuelle que permettaient les principes métaphysiques de la doctrine, Oxford s'intéressa surtout à l'élément empirique de l'aristotélisme et fit passer le métaphysicien après le savant. Encore doit-on ajouter que le type même de la science était aux yeux des maîtres d'Oxford beaucoup moins Aristote lui-même que la Perspective de l'Arabe Alhacen. Le *quadrivium* dont l'étude se réduisait à peu de chose dans l'Université de Paris était au contraire enseigné avec le plus grand soin dans celle d'Oxford et pour tous ceux qui devaient y poursuivre leurs études, ni les mathématiques ni l'astronomie ne devaient rester des mots vides de sens. C'est ainsi qu'au moment même où l'aristotélisme thomiste se constituait et triomphait à Paris, achevant d'étouffer ce qui pouvait y avoir survécu d'intérêt pour les sciences mathématiques et naturelles, l'enseignement d'Oxford préparait l'empirisme occamiste dont la réaction, au XIVe siècle, allait ébranler le thomisme dans cette même Université de Paris où il avait remporté ses plus beaux succès.

Si l'on considère d'autre part le cours même des études et le collationnement des grades, il semble bien que, malgré de nombreuses variations locales et beaucoup d'irrégularités à Paris même, la carrière scolaire complète et typique, aux yeux de tout le public universitaire du moyen âge,

fut celle d'un maître parisien. D'après les statuts de Robert de Courçon en 1215, il fallait avoir au moins six ans d'études et vingt et un ans d'âge pour enseigner les arts libéraux et il fallait avoir au moins huit ans d'études et trente-quatre ans d'âge pour enseigner la théologie. Un étudiant ès-arts passait d'abord son baccalauréat, puis sa licence, ensuite de quoi il faisait sa première leçon et recevait le titre de maître ès-arts. S'il voulait ensuite devenir théologien il passait trois baccalauréats, puis sa licence et pouvait devenir, par là même, maître et docteur en théologie.

Les deux méthodes principales d'enseignement dans toutes les universités du moyen-âge étaient la leçon et la dispute. La leçon, au sens étymologique du mot, et qu'il a conservé d'ailleurs en anglais et en allemand, consistait en une lecture et une explication d'un certain texte, une œuvre d'Aristote pour les maîtres ès-arts, la Bible ou les *Sentences* de Pierre Lombard pour l'enseignement de la théologie. C'est de la *leçon* ainsi entendue que sont sortis les innombrables commentaires de toute sorte que nous a laissés le moyen-âge et dans lesquels une pensée souvent originale se dissimule sous l'apparence d'une simple explication de textes. Quant à la dispute c'était une sorte de joute dialectique qui se déroulait sous la présidence et la responsabilité d'un ou plusieurs maîtres. Une question étant posée, chacun soutenait la solution pour ou contre au moyen des arguments qui lui semblaient les plus convaincants ; après une ou plusieurs journées de cet exercice un maître rassemblait, ordonnait les arguments pour ou contre et déterminait la solution. Certaines disputes avaient lieu régulièrement à la fin de chaque semaine ou de chaque quinzaine et les maîtres dont elles complétaient l'enseigne-

ment avaient soin de choisir pour ces occasions des sujets ordonnés dont l'ensemble put constituer un tout ; de là nous sont venues les *Quaestiones disputatae* qui sont si abondantes au moyen-âge. D'autres disputes au contraire n'avaient lieu qu'une ou deux fois par an, vers Pâques ou Noël, et portaient sur des sujets quelconques ; ce sont les comptes rendus de ces disputes qui forment les *Quaestiones quodlibetales* comme celles de saint Thomas ou de Guillaume d'Occam.

On aperçoit par là quelle influence profonde les écoles et leur organisation même ont exercée sur le développement de la philosophie médiévale. Il n'y a pas une seule des grandes œuvres de saint Thomas d'Aquin, par exemple, à l'exception peut-être de la *Somme contre les Gentils*, qui ne soit directement sortie de son enseignement ou qui n'ait été expressément conçue en vue de l'enseignement. Les œuvres capitales de saint Bonaventure, de Duns Scot et de Guillaume d'Occam sont leurs commentaires sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, et ce qui est vrai des maîtres de la pensée orthodoxe n'est pas moins vrai des averroïstes comme Siger de Brabant ou Jean de Jandun. Il n'est donc pas illégitime de confondre, comme nous l'avons fait dès le début, philosophie médiévale avec philosophie scolastique en entendant ce dernier mot au sens précis de scolaire. Le monument dans lequel la pensée du moyen-âge atteint à la pleine conscience de soi et trouve son expression parfaite, la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, est le recueil complet et systématiquement ordonné de toutes les vérités de théologie naturelle et surnaturelle, classées selon un ordre logique, accompagnées de leurs démonstrations les plus brèves, encadrées entre les erreurs les plus dangereuses qui les contredisent et la

réfutation de chacune de ces erreurs, le tout à l'usage des débutants en théologie. La *Somme théologique* de saint Thomas et le *Commentaire sur les sentences* de saint Bonaventure, qui possède, lui aussi, son ordre particulier et sa beauté propre, sont de magnifiques exemples de ce qu'il y a de vertus fécondantes pour la pensée du maître lui-même dans un haut enseignement.

P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII*e *siècle*. — 2e édit. Louvain, 1911. (Les philosophes belges, t. VI). — G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII*e *siècle*, Paris, 1909. — DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis* 1400, Berlin, 1885. — RASHDALL, *The universities of Europe in the middle ages*, 3 vol, Oxford, 1895. — A. LUCHAIRE, *L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899. — Enfin et surtout : H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 vol. Paris, 1889-1897.

CHAPITRE VI

SAINT BONAVENTURE

Alexandre de Halès (1180 environ-1245) est l'anneau qui relie l'ancienne tradition augustinienne à l'augustinisme nouveau que saint Bonaventure va définitivement constituer. Comme les théologiens du XIIe siècle, il construit une *Summa theologiae* dont le plan s'inspire librement des *Sentences* de Pierre Lombard. La méthode d'exposition qu'il suit est le développement de celle qu'avait inaugurée Abélard dans son *Sic et non* ; c'est la méthode du pour et du contre. On propose une thèse avec l'autorité qui la couvre ; on propose ensuite la thèse contraire, également appuyée de ses autorités ; le philosophe intervient enfin et tranche la question dans un sens ou dans l'autre en apportant la démonstration de sa solution. C'est déjà la méthode qu'emploiera avec tant de bonheur saint Thomas d'Aquin. Quant au contenu même de son ouvrage il témoigne d'un effort intéressant pour fondre les thèses fondamentales de l'augustinisme avec la doctrine d'Aristote dont il semble avoir été le premier à connaître et utiliser dans son enseignement l'œuvre tout entière.

Les doctrines les plus caractéristiques d'A. de Halès, et qu'il va transmettre à ses disciples ainsi qu'à presque toute l'école franciscaine, sont celles de l'universalité de la matière et de la pluralité des formes substantielles. Nous

retrouverons ces conceptions incorporées à la synthèse doctrinale de saint Bonaventure. Il en est de même en ce qui concerne sa tentative pour compléter la théorie aristotélicienne de l'abstraction par la théorie augustinienne de l'illumination. On peut ne pas oublier qu'il a été le premier à se poser le problème, tout en se réservant d'étudier la solution qu'il n'avait fait qu'ébaucher sous la forme plus élaborée qu'elle a reçue de ses successeurs. La doctrine de Jean de la Rochelle, son élève et son successeur dans la chaire qu'il occupait à l'université de Paris, prêterait à des remarques du même genre. Il n'accorde pas à son maître que tout, même les anges et l'âme, soit composé de matière et de forme, mais s'emploie de son mieux et souvent avec beaucoup de pénétration à concilier l'abstraction aristotélicienne avec la doctrine de saint Augustin. Dans la doctrine de saint Bonaventure (1221-1274) ces efforts trouvent enfin leur récompense et la pensée franciscaine atteint son plein épanouissenmet.

Saint Bonaventure (Jean de Fidanza) naquit à Bagnorea, près de Viterbe, en 1221, et semble être entré dans l'Ordre des frères mineurs en 1238. Il vint à Paris pour suivre à l'Université les cours d'Alexandre de Halès, qu'il appellera plus tard son père et son maître, et en 1248 il prit le grade de licencié. De 1248 à 1255 il enseigne à l'université de Paris et y occupe la chaire réservée aux franciscains depuis Alexandre de Halès. A cette date les troubles apportés dans l'enseignement par la querelle entre les maîtres de l'Université et les Réguliers le décident à suspendre ses leçons. Malgré la campagne acharnée menée par Guillaume de Saint-Amour pour faire interdire aux Ordres mendiants d'enseigner à l'Université de Paris, le pape confirme Dominicains et Franciscains dans le droit d'y occuper des chaires

et, le 23 octobre 1256, il désigne nommément les frères Thomas d'Aquin de l'ordre des Prêcheurs, et Bonaventure, de l'ordre des Mineurs, pour les occuper. L'Université différa toutefois leur accession au grade de docteur et leur réception au nombre des maîtres jusqu'en octobre 1257. Saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure reçurent leur grade le même jour, mais déjà le frère mineur avait été nommé Général de son ordre et il allait abandonner pour toujours l'enseignement. Saint Bonaventure mourut vers la fin du concile de Lyon, le 15 juillet 1274.

La première condition à observer, si l'on veut étudier et comprendre saint Bonaventure, c'est d'envisager son œuvre en elle-même, au lieu de la considérer, ainsi qu'on le fait parfois, comme une ébauche plus ou moins heureuse de celle qu'accomplissait au même moment saint Thomas. La doctrine de saint Bonaventure se caractérise en effet par un esprit qui lui est propre et elle procède, par des voies qu'elle a consciemment choisies, vers un but parfaitement défini. Ce but est l'amour de Dieu ; et les chemins qui nous y conduisent sont ceux de la théologie. La philosophie doit nous aider à réaliser notre dessein, de telle sorte que, suivant les traces de ses devanciers, adhérant volontairement aux doctrines des maîtres, et spécialement de son père et maître, frère Alexandre de Halès de bienheureuse mémoire, Bonaventure n'hésitera cependant pas à conserver des doctrines nouvelles tout ce qui lui permettra de compléter les anciennes : *non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.* Tel est l'esprit qui anime son œuvre capitale, le *Commentaire sur les Sentences*, ainsi que ses nombreux traités et opuscules, tels que l'*Itinerarium mentis in Deum*, dans lesquels sa doctrine se trouve développée.

L'âme humaine est faite pour percevoir un jour le bien infini qui est Dieu, pour se reposer en lui et pour en jouir. De cet objet suprême vers lequel elle tend, l'âme possède dès ici-bas une connaissance imparfaite, mais très certaine, qui est celle de la foi. Nulle autre connaissance ne nous donne une conviction aussi profonde, aussi inébranlable que celle-là. Le philosophe est moins sûr de ce qu'il sait que le fidèle de ce qu'il croit. Et cependant c'est la foi même dans la vérité révélée qui est la source de la spéculation philosophique. En effet, là où la raison suffit à déterminer l'assentiment, la foi ne saurait trouver place ; mais il arrive le plus souvent que la foi porte sur un objet trop haut pour que nous puissions l'appréhender rationellement. Ce n'est donc plus par raison, c'est par amour pour cet objet que nous faisons acte de foi. Et c'est alors aussi que la spéculation philosophique entre en jeu. Celui qui croit par amour veut avoir des raisons de sa croyance ; rien n'est plus doux à l'homme que de comprendre ce qu'il aime ; ainsi la philosophie naît d'un besoin du cœur qui veut jouir plus pleinement de l'objet de sa foi.

C'est dire que philosophie et théologie, distinctes par leurs méthodes, se continuent et se complètent l'une l'autre, au point d'apparaître comme deux guides qui nous conduisent également vers Dieu. Toute notre vie n'est qu'un pélerinage à Dieu ; la route que nous suivons, si nous sommes dans la bonne voie, est la voie illuminative ; le but nous est donné par la foi ; nous le tenons déjà, nous adhérons à lui par l'amour, mais d'une prise incertaine et d'une adhésion souvent chancelante, parce que la connaissance claire nous manque sur laquelle se fonderait un immuable amour. L'amour parfait, et la joie totale qui l'accompagne, nous attendent au terme du pélerinage où nous sommes engagés.

La route peut sembler longue, mais la voie est large, et, si nous regardons bien, que de joies annonciatrices de la béatitude céleste nous attendent en chemin ! Celui qui suit la voie illuminative, croyant et s'efforçant de comprendre ce qu'il croit, retrouve à chacune de ses perceptions et à chacun de ses actes de connaissance Dieu lui-même caché à l'intérieur des choses.

La doctrine de saint Bonaventure se donne donc expressément et avant tout comme un « itinéraire de l'âme vers Dieu » ; elle enseigne *quo modo homo per alias res tendat in Deum*, et c'est pourquoi toute sa philosophie revient à nous montrer un univers dont chaque objet nous parle de Dieu, nous le représente à sa manière et nous invite à nous tourner vers lui. Si la vie n'est qu'un pélerinage à Dieu, le monde sensible est la route qui nous y conduit ; les êtres qui la bordent sont autant de signes qui peuvent nous sembler d'abord énigmatiques ; mais si nous les examinons attentivement, la foi aidée de la raison déchiffrera sous des caractères toujours différents un seul mot, un appel toujours le même : Dieu.

Engageons-nous donc sur la voie illuminative. Mais c'est en vain que nous nous mettrions en route si nous ignorions les conditions de notre progrès. Avant la faute originelle l'homme pouvait jouir paisiblement de la contemplation de Dieu, et c'est pourquoi Dieu l'avait mis dans un paradis de délices. Mais depuis la faute, et par elle, l'homme est frappé d'ignorance dans son esprit et de concupiscence dans sa chair. Il nous faut donc maintenant un effort constant de notre volonté, et l'aide de la grâce divine, pour redresser vers Dieu un visage que nous avons tourné vers la terre. Pour parvenir à la sagesse il faut obtenir par la prière la grâce qui réforme, la justice qui purifie et la

science qui illumine, La grâce est le fondement d'une volonté droite et d'une raison clairvoyante ; il nous faut donc d'abord prier, ensuite vivre saintement, être attentifs enfin aux vérités qui se découvriront et, en les contemplant, nous élever progressivement jusqu'au sommet où Dieu se dévoile, *ubi videatur Deus deorum in Sion.*

L'exigence de cette purification ne résulte pas, comme on l'a cru, d'une confusion dans laquelle serait tombé saint Bonaventure entre la philosophie et la mystique. Si notre intelligence est aveuglée par le péché, ce n'est pas un simple effort de la raison naturelle qui pourra nous rendre intelligibles l'univers et les choses. Il nous faut d'abord combattre les conséquences de la faute et remettre nos moyens de connaître dans un état aussi semblable que possible à celui dans lequel nous les avons reçus. C'est alors seulement que la voie illuminative nous est ouverte et que le sens obscurci de l'univers nous redevient intelligible. Dieu, créateur de l'univers, est la vérité essentielle, transcendante. Sa supériorité infinie consiste en ce qu'elle ne se ramène pas à reproduire un modèle donné, mais en ce qu'elle est la réalisation complète de ce que l'essence infinie de Dieu peut-être. Dieu n'est donc pas vrai par rapport à autre chose, puisqu'il est l'être total et suprême, ce sont au contraire les autres choses qui seront vraies par rapport à lui. Toutes les vérités autres que celle de Dieu lui-même sont des vérités de représentation.

S'il en est ainsi, la signification des choses va nous apparaître et nous comprendrons comment le monde peut nous conduire à Dieu. Comparée à leur principe, la vérité des choses consiste à représenter, c'est-à-dire à imiter, la première et souveraine vérité : *in comparatione ad principium,*

dicitur veritas : summae veritatis et primae repraesentatio. C'est cette ressemblance entre la créature et le créateur qui nous permettra de nous élever des choses jusqu'à Dieu. Non pas du tout d'ailleurs que cette ressemblance implique en aucune manière une participation des choses à l'essence de Dieu, car il n'y a rien de commun entre Dieu et les choses. Non pas même peut-être que cette ressemblance consiste en une très fidèle imitation de Dieu, car le fini ne saurait guère imiter l'infini, et il y a toujours entre Dieu et les choses plus de différences que de similitudes. La ressemblance réelle qui existe entre le Créateur et les créatures est une ressemblance d'expression. Les choses sont à Dieu ce que les signes sont à la signification qu'ils expriment ; elles constituent donc une sorte de langage, et l'univers tout entier n'est qu'un livre dans lequel se lit partout la Trinité : *creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix.* Et si l'on demandait pourquoi Dieu a créé le monde sur ce plan, la réponse à fournir serait très simple : le monde n'a pas d'autre raison d'être que d'exprimer Dieu, c'est un livre qui n'a été écrit qu'afin d'être lu par l'homme et de le rappeler sans cesse à l'amour de son auteur : *primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum.* La voie illuminative remontera donc le cours des choses pour nous élever au Dieu dont elles sont l'expression.

Trois étapes principales marqueront les moments de cette ascension. La première consiste à retrouver les *vestiges* de Dieu dans le monde sensible ; la deuxième consiste à rechercher son *image* dans notre âme ; la troisième dépasse les choses créées et nous introduit dans les joies mystiques de la connaissance et de l'adoration de Dieu.

Retrouver Dieu grâce aux vestiges qu'il a laissés dans

les choses, c'est « entrer dans la voie de Dieu », et c'est aussi retrouver au passage toutes les preuves de son existence que l'on tire ordinairement de la considération du sensible. Mais ce qui caractérise l'attitude de saint Bonaventure, c'est qu'il ne s'arrête guère à leur élaboration technique ; il nous invite à percevoir directement Dieu présent sous le mouvement, l'ordre, la mesure, la beauté et la disposition des choses ; bien mieux, il pense manifestement qu'on peut conclure l'existence de Dieu en partant de n'importe quoi, de telle sorte que pour un esprit et un cœur purifiés chaque objet et chaque aspect de chaque objet trahit la présence secrète de son créateur. C'est pourquoi la dialectique de l'*Itinéraire* tend beaucoup plus à multiplier les points de vue d'où nous apercevons Dieu qu'à nous contraindre de parvenir à lui par un petit nombre de passages. Il s'agit surtout, au fond, de ne plus avoir d'écailles sur les yeux ; dès qu'elles sont tombées, on voit Dieu partout. « La splendeur des choses nous le révèle si nous ne sommes aveugles ; elles nous crient Dieu et nous éveilleront si nous ne sommes sourds ; il faut être muet, enfin, pour ne pas louer Dieu dans chacun de ses effets et fou pour ne pas reconnaître le premier principe à tant d'indices ».

Et cependant ce n'est encore là que le premier degré de l'ascension, et toutes ces clartés ne sont encore que des ombres. Les preuves par le monde sensible qu'il nous donne comme des évidences aveuglantes en nous les présentant, n'apparaissent plus à saint Bonaventure que des exercices d'esprit lorsqu'il pense aux preuves plus décisives que nous offre cette image de Dieu, notre âme. En considérant le monde sensible nous pouvons en effet y retrouver comme l'ombre de Dieu, car toutes les propriétés des choses requièrent une cause ; nous pouvons encore y relever ses

vestiges en cherchant dans l'unité, la vérité et la bonté, qu'elles possèdent la marque de leur cause efficiente, formelle et finale ; mais dans l'un et l'autre cas nous tournons le dos, pour ainsi dire, à la lumière divine dont nous ne quêtons dans les choses que des reflets. En cherchant Dieu dans notre âme c'est au contraire vers Dieu lui-même que nous nous tournons ; ce qui fait que nous trouvons en elle non plus une ombre, ni un vestige, mais l'image même de Dieu, c'est qu'il n'en est pas seulement la cause, mais encore l'objet.

Remarquons en effet que l'idée de Dieu est impliquée dans la plus simple de nos opérations intellectuelles. Pour définir pleinement une substance particulière quelconque, il faut faire appel à des principes de plus en plus élevés jusqu'à ce que l'on arrive à l'idée d'un être par soi : *nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae.* Notre intellect ne parvient donc à saisir pleinement ses objets que grâce à l'idée de l'être pur, total et absolu ; c'est la présence en nous de l'idée de parfait et d'absolu qui nous permet de connaître le particulier comme imparfait et relatif.

Allons plus loin. Non seulement, comme saint Augustin l'avait déjà montré, notre esprit changeant et incertain ne saurait appréhender sans l'aide de Dieu des vérités immuables et nécessaires, mais encore nous trouvons Dieu directement chaque fois que nous descendons assez profondément en nous-mêmes. Notre intellect est conjoint à la vérité éternelle même ; nous avons en nous l'image de Dieu naturellement infuse : *similitudo quaedam Dei non abstracta sed infusa* ; de même que nous connaissons directement notre âme et ses opérations, de même nous connaissons Dieu sans l'aide des sens extérieurs : *anima novit Deum*

sine adminiculo sensuum exteriorum. Si donc l'existence de Dieu semblait manquer d'évidence, ce ne pourrait être que faute de réflexion de notre part. Si la concupiscence et les images sensibles n'interposent pas leurs voiles entre la vérité et nous il devient inutile de prouver que Dieu existe, cela devient évident.

On conçoit aisément que dans un tel état d'esprit saint Bonaventure fasse bon accueil à l'argument ontologique de saint Anselme et l'incorpore tel quel à sa propre doctrine. Peut-être même pourrait-on dire que pour la première fois cet argument prend toute sa valeur et se fonde sur une pleine conscience des conditions qu'il présuppose dans la doctrine du Docteur séraphique. C'est qu'en effet nous n'affirmons plus ici la présence de Dieu parce que nous en conquérons la connaissance, nous connaissons Dieu au contraire parce qu'il nous est déjà présent : *Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis.* Si c'est la présence de Dieu qui en fonde la connaissance, il va sans dire que l'idée de Dieu en implique l'existence. Elle l'implique précisément parce qu'elle n'est plus une idée abstraite des choses sensibles, mais parce que l'idée de Dieu en nous, c'est Dieu lui-même, plus intérieur à nous que notre propre intérieur.

Il va sans dire que saint Bonaventure ne nous attribue pas pour autant une idée définie et comme un concept clair de l'essence divine. Ce qui se trouve inséparable de notre propre pensée et imprimé profondément en elle *(veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa)*, c'est l'affirmation de l'existence de Dieu, ce n'est aucunement la compréhension de son essence. Saint Bonaventure n'ignore pas les arguments si précis que saint Thomas d'Aquin dirige au même moment contre l'argument onto-

logique, mais il en conteste la portée. Hugues de Saint-Victor avait déjà dit que Dieu a dosé la connaissance que nous avons de lui de telle manière que nous ne puissions jamais, ni savoir ce qu'il est, ni ignorer qu'il est. Telle est aussi la formule à laquelle se rallie saint Bonaventure, en accord, sur ce point encore, avec la tradition.

Nous pourrions dépasser encore cette deuxième étape de l'Itinéraire de l'âme vers Dieu et demander à la mystique les joies inexprimables de la présence divine, mais en sortant de l'exprimable nous sortirions peut-être de la philosophie. Ici, dit saint Bonaventure lui-même, il faut accorder peu à la parole et à la plume, et tout accorder au don de Dieu, c'est-à-dire au Saint-Esprit. Laissons donc ces hautes régions et demandons-nous plutôt quelle doctrine de la connaissance impliquaient de telles preuves de l'existence de Dieu.

Il est évident qu'elles en impliquent deux, ajustées l'une à l'autre et coordonnées, mais dont les origines différentes demeurent malgré tout reconnaissables. Selon l'exemple donné par les philosophes victorins, saint Bonaventure diversifie nos moyens de connaître selon la nature des objets auxquels ils s'appliquent. Pour la connaissance des choses corporelles nous disposons de nos sens, et il est en outre manifeste que nous ne saurions les connaître sans eux. L'activité de l'intellect agent se borne à abstraire l'intelligible du sensible qui s'y trouve contenu, et la pensée de saint Bonaventure est aussi rebelle sur ce point à la théorie des idées innées qu'avait pu l'être Aristote ou que ne l'était saint Thomas. Arts et sciences supposent nécessairement que l'universel a été abstrait du particulier ; mais à l'intérieur de quelles limites cette condition est-elle nécessaire ? Les sens sont nécessaires à l'intellect pour

connaître tout ce qui lui est étranger, c'est-à-dire pour connaître tout ce qui n'est pas lui-même et Dieu. Lui sont étrangers tous les produits des arts mécaniques et tous les objets naturels ; la connaissance des premiers lui est étrangère comme extérieure, la connaissance des autres lui est étrangère comme inférieure, et pour l'une aussi bien que pour l'autre l'intervention des sens est nécessaire. Mais il en va tout autrement lorsque nous nous tournons vers l'âme, toujours présente à elle-même, et vers Dieu qui lui est plus présent encore. Ce n'est plus Aristote qui doit cette fois l'emporter, c'est Platon. A partir du moment où nous dépassons les objets sensibles pour nous élever aux vérités intelligibles, nous faisons appel à une lumière intérieure qui s'exprime dans les principes des sciences et de la vérité naturelle innés à l'homme. L'âme elle-même, les principes de la philosophie qu'elle contient et la lumière divine qui nous les fait connaître relèvent d'un ordre de connaissance supérieure où la sensibilité n'a plus de part. Saint Bonaventure ne commet ici aucune confusion entre deux philosophies dont il ignorerait l'opposition fondamentale, il tente au contraire, en connaissance de cause, la synthèse d'Aristote et de Platon. Disons mieux, il croit renouveler la tradition d'une synthèse qu'aurait déjà réalisée le génie de saint Augustin. Aristote a su parler la langue de la science et il a bien vu contre Platon que toute connaissance ne se fait pas dans le monde des idées ; Platon a parlé la langue de la Sagesse en affirmant les raisons éternelles et les idées ; Augustin ,éclairé par le Saint-Esprit, a su parler l'une et l'autre langue : *uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino*.

Il serait peut-être imprudent de vouloir fixer cette doc-

trine complexe de la connaissance dans une seule formule. On ne s'éloignerait cependant pas de la vérité en disant que saint Bonaventure explique toute notre connaissance de l'intelligible par l'action et la présence en nous d'un rayon affaibli de la lumière divine. Rayon affaibli disons-nous parce que saint Bonaventure déclare toujours que nous n'atteignons pas les raisons éternelles ou idées telles qu'elles sont en Dieu, mais comme leur reflet et confusément ; nous n'en voyons que ce que peut en voir une créature, *cum propria ratione creata*. Mais il est certain d'autre part que les idées divines ou raisons éternelles sont bien la source de nos connaissances. Ce n'est pas simplement *par* les raisons éternelles, c'est *dans* les raisons éternelles que nous voyons la vérité ; saint Bonaventure est formel sur ce point et il repousse lui-même cette atténuation en se fondant sur la doctrine de saint Augustin. Sa pensée est même si ferme ici et sa conviction si assurée qu'il accepte jusqu'aux dernières conséquences que l'on en pourrait tirer. Si toute connaissance vraie suppose que nous atteignons les raisons éternelles, et si nous n'atteignons ces raisons éternelles que confusément ,ne s'ensuit-il pas que nous n'avons ici-bas aucune connaissance pleinement fondée ? Sans doute, répond saint Bonaventure, et il faut en convenir. Nous avons ici-bas des connaissances certaines et claires parce que les principes créés que Dieu a déposés en nous et par lesquels nous connaissons les choses nous apparaissent clairement et sans voiles. Mais cette connaissance claire et certaine n'est pas complète ; il lui manque toujours son ultime fondement, car si les principes de la connaissance sont clairs, les raisons éternelles présentes au fond et au delà de ces principes ne le sont pas, et ce sont elles cependant qui confèrent aux principes leur valeur.

Si donc on disait que nous ne connaissons rien en cette vie d'une connaissance plénière, il n'y aurait pas à cela grand inconvénient : *si diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens.*

Pourquoi ce double aspect de la connaissance humaine ? C'est que l'homme se trouve placé dans une situation intermédiaire, infiniment plus près sans doute des choses que de Dieu, mais entre Dieu et les choses cependant. On peut considérer la vérité selon qu'elle est en Dieu, dans notre âme, ou dans la matière, et si nous la considérons dans notre âme, nous verrons qu'elle a rapport à la vérité en Dieu comme à la vérité dans la matière. Milieu situé entre les deux extrêmes, l'âme se tourne par sa partie supérieure vers Dieu, et par sa partie inférieure elle se tourne vers les choses. De ce qui est au-dessous d'elle elle reçoit une certitude relative, de ce qui est au-dessus, elle reçoit une certitude absolue : *ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter.* C'est oublier l'un des deux aspects de la nature humaine que de sacrifier soit Aristote soit Platon.

Puisque nous nous sommes appuyés sur les créatures pour nous élever jusqu'à Dieu, nous l'avons atteint immédiatement comme créateur. La question qui se pose est maintenant de savoir si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps. Aristote et Averroës estiment que l'univers est éternel comme le mouvement qui s'y déploie. Saint Thomas estimera que les preuves alléguées en faveur de l'éternité du monde ne sont pas décisives, mais qu'il n'y en a pas non plus de décisives en faveur de la création dans le temps ; et ainsi la création dans le temps ne sera retenue comme vraie que sur le témoignage de la révélation. Saint Bonaventure s'en tient sur ce point plus fermement

que jamais à la tradition, et il refuse la moindre concession à la pensée d'Aristote. Ce qui est démontré pour lui, c'est qu'il est contradictoire d'admettre que le monde ait existé de toute éternité. Si l'univers continuait d'exister après un temps infini déjà écoulé, il faudrait admettre que l'infini peut augmenter puisque des jours nouveaux s'ajoutent aux anciens ; ou que de deux nombres également infinis, comme celui des révolutions lunaires et celui des révolutions solaires, l'un est douze fois plus grand que l'autre ; ou que le monde n'a pas eu de terme initial, et que par conséquent il n'a pas pu arriver au terme actuel, puisque la durée à parcourir eut été infinie. Remarquons enfin qu'il ne saurait exister simultanément une infinité d'objets ou d'individus ; or si le nombre était éternel, il y aurait eu une infinité d'hommes, et il y aurait encore actuellement une infinité d'âmes immortelles, ce qui est contradictoire. Nous devons donc, non seulement par la foi, mais encore par la raison, reconnaître qu'il est impossible de poser l'univers créé comme coéternel à Dieu.

Si nous considérons maintenant la structure même de la création nous constaterons d'abord que dans toutes les choses créées l'essence est réellement distincte de l'existence. En d'autres termes aucune créature n'est à elle-même la raison suffisante de son existence, chacune d'elles requiert l'efficace d'un créateur ; ainsi le panthéisme se trouve écarté. Mais en outre tous les êtres créés sont composés de matière et de forme, c'est-à-dire simplement de possible et d'acte. En elle-même la matière n'est nécessairement ni corporelle, ni matérielle, elle ne devient telle ou telle que selon la forme qu'elle reçoit. Si Dieu seul est acte pur, il faut nécessairement que dans tout être fini le côté par où son actualité se limite laisse place à une

certaine possibilité d'être, et c'est cela même que l'on nomme matière. Ainsi les anges et les âmes humaines, parce que les uns et les autres sont des substances, sont composés d'une matière spirituelle et de la forme qui la détermine.

S'il en est ainsi, ce n'est plus la matière seule qui peut constituer le principe d'individuation. Une chose n'est que parce qu'elle a une matière, mais elle n'est ce qu'elle est que parce que cette matière est déterminée par une forme. L'union de la matière et de la forme, voilà donc le véritable principe d'individuation. Mais en combinant cette théorie de l'individuation avec celle de la matière universelle, nous obtenons deux conséquences nouvelles. La première est que l'on ne sera pas obligé d'admettre avec saint Thomas que l'ange, parce que dépourvu de matière, ne peut être qu'une espèce individuelle plutôt qu'un véritable individu. La deuxième est que nous n'aurons aucune difficulté à expliquer la survivance de l'âme après la destruction du corps. L'un et l'autre ne sont pas en effet des substances incomplètes dont la réunion oonstituerait l'homme, substance complète. L'âme est déjà une forme complète par elle-même, composée de sa matière et de sa forme, indépendamment du corps qu'elle informera à son tour. L'âme s'empare du corps déjà constitué et lui confère sa perfection dernière, mais elle conserve sa perfection propre en s'en détachant.

Deux autres doctrines achèvent de donner à la physique de saint Bonaventure son aspect caractéristique. D'abord la thèse de la pluralité des formes. Tout être suppose autant de formes qu'il a de propriétés différentes ; on découvrira donc dans chaque chose une multiplicité de formes qui se hiérarchisent de manière à constituer une unité.

Cela est vrai des corps les plus simples et même des éléments. Un corps, en effet, suppose toujours au moins deux formes différentes ; l'une, qui est générale et commune à tous, c'est la forme de la lumière à laquelle participent toutes choses ; l'autre, ou les autres, qui lui sont spéciales, et qui sont les formes des mixtes ou des éléments. Saint Bonaventure accueille enfin dans sa doctrine, sous la double pression de la raison et de saint Augustin, la conception stoïcienne des raisons séminales. La matière qui par elle-même serait complètement passive, reçoit immédiatement une détermination virtuelle par les formes substantielles qui sont en elles à l'état latent, en attendant que plus tard elles ne l'informent en se développant. Tous les phénomènes et tous les êtres de l'univers s'expliquent ainsi par le développement en formes de raisons séminales primitives dont l'origine première est Dieu.

On voit par cette esquisse que la doctrine de saint Bonaventure n'a pas été désignée sans raison par le nom d'augustinisme, encore qu'il lui arrive de confondre Ibn Gabirol avec saint Augustin. C'est bien à la philosophie augustinienne que sont empruntés les principes de cette conception de Dieu et de la connaissance humaine. Mais si l'on voulait aller au fond des choses, et même après avoir redistribué entre leurs nombreuses sources tous les éléments de cette synthèse, il faudrait encore reconnaître l'existence d'une philosophie de saint Bonaventure et d'une attitude qui lui serait véritablement personnelle. On a souvent l'impression, en lisant ses *Opuscules* ou même son *Commentaire sur les Sentences*, que l'on est en présence d'un saint François d'Assise qui s'oublierait à philosopher. L'aisance confiante et l'émotion attendrie avec lesquelles frère Bonaventure découvre sous les choses le visage même de Dieu, sont à

peine plus compliquées que les sentiments du Poverello, lisant à livre ouvert le beau livre d'images de la nature. Et sans doute des sentiments ne sont pas des doctrines, mais il leur arrive d'en engendrer. A cette émotion permanente d'un cœur qui se sent près de son Dieu, nous devons le refus de suivre jusqu'en ses dernières conséquences la philosophie d'Aristote et le maintien obstiné d'un contact intime entre la créature et son créateur. Par là se trouveront sauvegardées, au moment même où l'aristotélisme de saint Thomas va triompher, les droits d'une tradition philosophique dont la grande synthèse de Duns Scot, et par delà Duns Scot, Malebranche, démontreront pous tard l'inépuisable fécondité.

Après saint Bonaventure nous rencontrons toute une série de franciscains qui précisent la doctrine, ou tout au moins les formules du maître, et qui engagent le combat contre les thèses contraires qu'avait enseignées saint Thomas d'Aquin. Les plus remarquables d'entre eux sont Mathieu d'Aquasparta (1235/40-1302), Roger de Marston et Richard de Middleton (de Mediavilla, mort vers 1300), chez qui les tendances authentiques et profondes de la pensée de saint Bonaventure arrivent parfois à une conscience plus claire et trouvent une expression plus précise que chez le maître lui-même. On a soutenu que même Jean Olivi (1247-1298) qui voulut réformer son ordre, inaugura la lutte des « spirituels » contre la communauté et fut condamné pour avoir soutenu que l'âme raisonnable n'informe pas directement le corps, était resté fidèle à l'inspiration originale de saint Bonaventure. Tel autre enfin comme l'ami de Roger Bacon, Guillaume de la Mare, engage une polémique directe contre le thomisme en écrivant son *Correctorium fratris Thomae* (1278). Mais dans

l'état actuel des textes, dont un grand nombre sont restés inédits, on ne découvre guère dans cette masse d'écrits d'idées véritablement nouvelles ; c'est à peine même si l'on commence à y discerner quelques indices du travail préparatoire qui annonce la philosophie de Duns Scot.

Il semble par contre de plus en plus certain qu'Henri de Gand (mort en 1293), un philosophe dont l'œuvre porte l'empreinte d'une pensée forte et originale, a joué un rôle important à ce point de vue. Duns Scot, qui connaissait bien ses œuvres, le cite et le critique fréquemment. Sa doctrine, telle qu'elle se dégage de ses quinze *Quodlibeta*, nous le montre fidèle aux thèses essentielles de l'augustinisme tel que nous venons de le caractériser, surtout en ce qui concerne la théorie de l'âme humaine et de la connaissance. Mais sur d'autres points il esquisse des solutions dont ni saint Bonaventure ni saint Thomas ne se seraient accommodés. C'est ainsi qu'il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; il explique également l'individuation des formes par une double négation, intérieure à la forme elle-même, qui en exclut à la fois toute divisibilité et toute identité avec d'autres. La forme se trouve investie par là d'une existence qui l'individualise en la séparant de ce qui n'est pas elle. Henri de Gand n'hésite pas non plus à affirmer la supériorité de la volonté sur l'intelligence, l'une active, libre et véritablement cause, pendant que l'autre ne fait qu'éclairer passivement sa marche et rendre possible ses opérations. Par ces thèses, et d'autres encore, le *Doctor solemnis* met en cause des problèmes qui vont devenir au XIVe siècle l'objet de discussions passionnées. Mais il est un point au moins sur lequel Henri de Gand ne se sépare pas de ses contemporains les plus illustres et par lequel il se rattache bien à son époque, c'est sa confiance

absolue dans l'accord de la philosophie et de la religion. Nous ne trouvons pas trace chez lui de ces solutions restrictives dont le XIVe siècle nous offrira tant d'exemples, et il appartient sans conteste à l'époque classique de la scolastique par la tranquillité et la confiance absolues avec lesquelles il résout la question. Et c'est la solution même qu'il en donne que nous allons retrouver dans le système de saint Thomas d'Aquin.

S. BONAVENTURE, *Opera omnia*, edita studio et cura P. P. collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. 11 vol., 1882-1902. — Une petite édition commode est la suivante : S. BONAVENTURÆ, tria opuscula : *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum* et *De reductione artium ad theologiam*, ed. 3ª, Quaracchi, 1911. — *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctores S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883 (contient des textes importants de l'école franciscaine). — Pour une première étude, cf. G. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud (La pensée chrétienne), 1913.

Sur Henri de Gand, voir : DE WULF, *Études sur Henri de Gand* (1895).

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART

CHAPITRE PREMIER

ALBERT LE GRAND ET S. THOMAS D'AQUIN

Saint Bonaventure avait accueilli Aristote dans sa doctrine, mais en lui réservant une place subordonnée et sans lui permettre d'altérer l'esprit de la philosophie traditionnelle. Nous avons rencontré sous sa plume beaucoup d'expressions aristotéliciennes, mais jamais l'aristotélisme n'y était autorisé à se développer pour lui-même et conformément à ses exigences propres. C'est bien l'aristotélisme au contraire qui va passer au premier plan dans la synthèse doctrinale que nous allons examiner. Non pas sans doute que l'augustinisme et le néoplatonisme n'aient également laissé sur le nouveau système la marque de leur influence. Elle est incontestable en beaucoup de points ; sur quelques-uns même, et c'est le cas pour la conception de l'essence divine et de ses rapports avec le monde, elle est profonde. Mais pour tout le reste, c'est Aristote qui l'aura cette fois emporté. Il remportera d'ailleurs un triomphe décisif en imposant sa théorie de la connaissance, et c'est la théorie de la connaissance à son tour qui fera passer le reste. On peut croire que le travail accumulé par les philosophes du XIIe siècle trouve ici sa récompense. Après avoir pris conscience, au cours des siècles précédents, de la pensée authentique d'Aristote concernant la doctrine des universaux,

on aperçoit brusquement les prolongements métaphysiques, physiques et moraux de cette doctrine. En accoutumant les esprits au conceptualisme aristotélicien, Abélard et Jean de Salisbury avaient travaillé directement au triomphe que la philosophie d'Aristote allait remporter.

L'adaptation du péripatétisme au dogme chrétien a été une véritable révolution dans l'histoire de la pensée humaine, et la réflexion la plus superficielle nous permet d'en apercevoir aujourd'hui encore les conséquences immédiates. A partir du XIIIe siècle la solidarité entre l'aristotélisme et le christianisme sera telle que la philosophie péripatéticienne va pour ainsi dire participer à la stabilité et à l'immutabilité du dogme. Un même jeu de concepts, un même système initial de principes, permet d'exprimer dans une synthèse unique tout ce que la Révélation nous impose le devoir de croire et tout ce que la raison nous permet d'en comprendre. C'est pourquoi toute philosophie qui se développe pour elle-même donne l'impression de mettre cette synthèse en péril et c'est aussi pourquoi nous la voyons survivre à six siècles de tentatives poursuivies dans l'intention de la remplacer.

L'accomplissement de cette œuvre capitale est due à la collaboration de deux extraordinaires génies, l'un et l'autre de l'ordre de Saint-Dominique : Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. L'histoire complète de cet événement exigerait d'abord une étude détaillée de l'œuvre d'Albert le Grand. En nous contentant de la définir au lieu de l'inventorier et comme de la montrer, nous contribuons à perpétuer une injustice historique à peu près inévitable. L'œuvre d'Albert le Grand est historiquement inséparable de celle de saint Thomas, mais tous les matériaux qu'il avait découverts et amassés se retrouvent, ajustés les uns

aux autres et sertis dans la synthèse admirable que saint Thomas a su en faire. Sans le formidable et fécond labeur de son maître, le lucide ordonnateur d'idées que fut le disciple aurait dû consacrer à son tour la plus grande partie de ses efforts à les rechercher. Mais, il n'en est pas moins vrai qu'étudier Albert le Grand pour lui-même consisterait le plus souvent à examiner, sans ordre et à peine dégrossis, les matériaux qui vont reparaître, polis, finis et ajustés, dans la philosophie thomiste. Nous nous contenterons donc, à notre tour, de marquer aussi nettement que nous le pourrons, les caractéristiques de l'œuvre accomplie par Albert le Grand, en montrant par où elle est inégale, mais aussi par où elle reste supérieure à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

Le mérite principal d'Albert le Grand consiste en ce qu'il a vu le premier quelle énorme valeur d'utilisation la philosophie d'Aristote représentait pour le dogme chrétien. Il semble avoir compris d'emblée qu'en présence d'une doctrine si nettement supérieure à celle dont l'Église disposait, mais si différente du christianisme par l'esprit qui l'animait, on ne pouvait ni l'accepter telle quelle ni se contenter de la nier. Un travail d'interprétation et d'assimilation s'imposait. Mais avant d'interpréter il faut connaître, et c'est aussi la tâche dont Albert le Grand s'est volontairement chargé. Mettre à la portée des latins toute la physique, la métaphysique et les mathématiques, c'est-à-dire, toute la science accumulée jusqu'alors par les Grecs et leurs élèves arabes ou juifs, telle était l'intention de cet extraordinaire encyclopédiste : *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.* Et ce ne fut pas une simple intention de sa part. En dépouillant ses œuvres philosophiques, et sans faire entrer en ligne de compte

ses productions proprement théologiques, on voit que la logique, la physique, les mathématiques, la métaphysique et la morale ont été successivement assimilées. Et Albert le Grand ne se contente pas de reproduire Aristote ou ses commentateurs, il explique, commente, complète et se livre à un véritable travail de restauration. Son but avoué est de nous rendre Aristote tel qu'il était lorsqu'on le possédait complètement, ou même tel qu'il aurait dû être s'il avait pu lui-même mener son œuvre à bonne fin.

Cette liberté d'esprit à l'égard de la lettre même de l'auteur qu'il exposait semble avoir été l'une des causes de l'impression profonde produite par l'œuvre d'Albert le Grand sur l'esprit de ses contemporains. Ce n'est pas un commentaire qu'il donne, c'est une exposition continue dans le genre de celle d'Avicenne, et où la lettre même d'Aristote se confond avec son interprétation : « Dans cette œuvre, dit Albert le Grand lui-même, je suivrai l'ordre et la pensée d'Aristote, et je dirai tout ce qui me paraîtra nécessaire pour l'expliquer et la prouver, mais de telle manière qu'il ne soit jamais fait mention du texte. En outre, je ferai des digressions, afin de soumettre les doutes qui pourront s'offrir à la pensée et suppléer à certaines lacunes qui ont obscurci pour beaucoup d'esprits la pensée du philosophe. La division de tout notre ouvrage sera celle qu'indiquent les titres des chapitres ; là où le titre indique simplement le sujet du chapitre, cela veut dire que le chapitre appartient à la série des livres d'Aristote ; partout au contraire où le titre signale qu'il s'agit d'une digression, c'est que nous l'avons ajouté à titre de supplément ou introduit à titre de preuve. En procédant de la sorte nous écrirons autant de livres qu'Aristote, et sous les mêmes titres. Nous ajouterons en outre des parties aux livres laissés

inachevés, de même que nous ajouterons les livres entiers qui nous manquent ou qui ont été omis, soit qu'Aristote lui-même ne les ait pas écrits, soit qu'il les ait écrits sans qu'ils nous soient parvenus ».

C'est pourquoi les disciples et les contemporains d'Albert le Grand le considèrent bien moins comme un commentateur que comme un philosophe original. On distinguait en effet au moyen âge entre le scribe *(scriptor)* qui n'est capable que de recopier les œuvres d'autrui sans y rien changer, le compilateur *(compilator)* qui ajoute à ce qu'il copie, mais sans que ce soit du sien ; le commentateur *(commentator)* qui met du sien dans ce qu'il écrit, mais n'ajoute au texte que ce qu'il faut pour le rendre intelligible, l'auteur enfin, dont l'objet principal est d'exposer ses propres idées, en ne faisant appel à celles d'autrui que pour confirmer les siennes : *aliquis scribit et sua et aliena ; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor* ». Pour les hommes du XIIIe siècle, Albert le Grand est incontestablement un auteur ; par un privilège réservé jusque-là à quelques docteurs illustres et déjà morts, on le cite comme une autorité, on lit ses œuvres et on les commente publiquement dans les écoles dès son vivant. Roger Bacon nous est un sûr garant du triomphe immédiat remporté par Albert, et sa mauvaise humeur bougonne nous renseigne mieux que les louanges données au maître par ses disciples : « On croit déjà parmi le public des hommes d'étude, et beaucoup de gens que l'on estime très savants, et beaucoup d'hommes de valeur le croient aussi, en quoi d'ailleurs ils se trompent, que la philosophie est déjà parvenue aux Latins, écrite en langue latine, composée de mon temps et publiée à Paris. Celui qui l'a composée est cité comme un auteur *(pro auctore*

allegatur compositor ejus). Car on le cite dans les écoles comme on y cite Aristote, Avicenne, Averroës ; et il vit encore, et il a eu dès son vivant une autorité dont jamais aucun homme n'a joui en matière de doctrine. Car le Christ même n'a pas si bien réussi, Lui qui fut, ainsi que sa doctrine, un objet de réprobation au temps où il a vécu ». Il y a du vrai dans la raison que donne Roger Bacon de ce succès ; en composant ses livres comme des ouvrages originaux *(iste per modum authenticum scripsit libros suos)*, Albert le Grand s'assurait une très grande autorité. Mais la forme n'expliquerait rien si, par le fonds même de ses œuvres, il ne s'était révélé comme un autre Aristote que la Providence eut mis au service de la pensée latine. Et c'est ce que Roger Bacon lui-même finissait par reconnaître. Il admet que l'un des plus illustres savants parmi les chrétiens est frère Albert, de l'ordre des Prêcheurs. Et s'il n'admet pas qu'Albert le Grand ait tout su, ni qu'il faille le croire comme un ange, il admire l'étendue de sa science et la puissance de son esprit d'observation : « Il vaut mieux que la foule des hommes d'étude, car il a beaucoup travaillé, il a infiniment vu et n'a pas ménagé la dépense ; c'est pourquoi il a su tirer tant de choses de l'océan infini des faits ».

Parmi les découvertes qui s'attachent au nom d'Albert de Bollstädt (1206-7-1280) que ses contemporains nommaient Albert de Cologne, et que nous nommons le Grand, la plus importante aux yeux de l'histoire est sans doute la distinction définitive qu'il sut introduire entre la philosophie et la théologie. C'est une chose assez curieuse que l'on ait pris l'habitude de citer Luther, Calvin ou Descartes comme les libérateurs de la pensée, et de considérer Albert le Grand comme le chef de file des obscurantistes du moyen âge. Ou plutôt, la chose serait plaisante si elle

ne nous révélait le contre-sens radical qui vicie les appréciations traditionnelles portées sur le moyen âge. On ne voit pas que s'il y a aujourd'hui une philosophie comme telle, c'est au patient labeur des penseurs médiévaux qu'on la doit. Ce sont eux qui, par une obstination prudente et réfléchie, ont réussi à constituer un domaine où la pensée fût indépendante, et à reconquérir pour la raison des droits qu'elle-même avait laissé tomber en désuétude. Envisagée sous cet aspect, qui est son véritable aspect historique, toute l'histoire de la philosophie médiévale est celle d'un mouvement rationaliste qui se développe, lentement mais avec continuité, au milieu des obstacles et des résistances de toute sorte que le milieu social lui imposait. En lisant les critiques ordinairement portées contre cette philosophie on a l'impression qu'elles auraient dû être identiques à ce qu'elles sont, si la direction strictement théologique avait alors prévalu. Or, que signifient au contraire les attaques incessantes dirigées par les théologiens rigoristes contre les philosophes scolastiques, sinon qu'ils sentaient en face d'eux des représentants d'une forme de pensée spécifiquement différente de la leur ? C'était bien la raison, celle qui n'est ni ancienne, ni médiévale, ni moderne, mais la raison tout court qui déjà s'était mise à l'œuvre, et c'est au XIIIe siècle même qu'elle s'est vue définitivement rétablie dans ses anciens droits. On pense bien que l'événement ne se passa point sans résistances. Albert le Grand devait en rencontrer partout, et jusqu'à l'intérieur même de cet ordre des Frères Prêcheurs qui devait donner au moyen âge deux de ses plus illustres philosophes : « Il y a des ignorants, nous dit-il, qui veulent combattre par tous les moyens l'usage de la philosophie, et surtout chez les Prêcheurs, où personne ne leur résiste ;

bêtes brutes qui blasphèment ce qu'ils ne connaissent pas ». *Tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant* ; tel n'est assurément point le langage d'un ennemi de la raison.

C'est là d'ailleurs un point qu'il importe de préciser. Non seulement Albert le Grand revendique le droit à la spéculation philosophique, ainsi que d'autres avant lui l'avaient déjà fait, mais encore il situe cette spéculation sur un terrain beaucoup plus ferme que n'avaient fait ses devanciers en le délimitant par rapport à celui de la religion. Chez Jean Scot Érigène, chez saint Anselme et chez Abélard lui-même le raisonnement dialectique ne faisait assurément point défaut ; nous avons même vu qu'il avait tendance à tout envahir. Croire pour comprendre était la devise ; mais tout se passait en fin de compte comme si l'on avait pu comprendre tout ce que l'on croyait. On en trouverait un exemple typique dans l'histoire du dogme de la Trinité. Sans en faire une vérité d'expérience, saint Anselme et saint Bonaventure lui-même, suivant en cela saint Augustin, nous le présentent comme une exigence profonde de la raison humaine. Elle est inscrite partout, en nous aussi bien que dans la nature, à tel point qu'on se demande en fin de compte s'il était bien nécessaire que Dieu nous le révélât. Or, en réfléchissant à ce fait, on s'aperçoit qu'un tel usage de la raison en matière de théologie se fondait peut-être sur une extrême confiance en la raison, mais qu'il impliquait surtout l'ignorance de ce qu'est une démonstration rationelle véritablement contraignante. Et c'est pourquoi le moment où nous sommes arrivés peut être considéré comme décisif, non seulement dans l'histoire de la philosophie médiévale, mais encore dans l'histoire de la pensée humaine. A partir d'Albert le Grand nous allons

assister à une restriction progressive des exégèses théologiques imposées à la raison. Le moyen âge va donc s'acheminer progressivement vers une séparation de plus en plus complète entre les deux domaines, retirant successivement à la philosophie la plupart des problèmes qui lui avaient été d'abord soumis, et les attribuant au domaine de la théologie positive. Si la caractéristique de la pensée moderne est la distinction entre ce qui est démontrable et ce qui ne l'est pas, c'est bien au XIII[e] siècle que la philosophie moderne a été fondée, et c'est avec Albert le Grand, qu'en se limitant elle-même, elle prend conscience de sa valeur et de ses droits.

En se reconnaissant dans l'œuvre d'Aristote la lumière naturelle découvre donc du même coup les conditions de son exercice normal. L'âme humaine ne peut acquérir la science que de ce dont elle trouve en soi les principes. Or en s'examinant elle-même, elle se saisit comme une seule essence et ne découvre en soi nulle trace d'une trinité de personnes ; la Trinité est donc une connaissance dont nous pouvons nous entretenir une fois que nous la possédons, mais nous ne saurions l'acquérir que par la voie de la révélation. Ce qui est vrai de la Trinité est également vrai de l'Incarnation, de la Résurrection et de tous les autres mystères. Le domaine de la nature est assez vaste pour qu'il n'y ait pas lieu de compromettre la raison en essayant de l'en faire sortir. Tel est le sens de l'autorité reconnue par Albert le Grand à Aristote. Nous disons aujourd'hui qu'en se soumettant à celle du philosophe grec la pensée des hommes du moyen âge s'asservissait ; il faut dire au contraire qu'elle se libérait. Dire que ce païen était l'autorité suprême en certains domaines, tout en lui en interdisant expressément d'autres, c'était enlever à la révélation, au

cas où l'on aurait voulu la revendiquer pour elle, l'autorité concédée au philosophe. En déclarant : « Lorsqu'ils sont en désaccord, il faut croire Augustin plutôt que les philosophes en ce qui concerne la foi et les mœurs. Mais s'il s'agissait de médecine, j'en croirais plutôt Hippocrate ou Galien ; et s'il s'agit de physique, c'est Aristote que je crois, car c'est lui qui connaissait le mieux la nature », Albert le Grand considère Hippocrate, Galien et Aristote comme les symboles de la liberté de pensée. Des autorités, certes ; mais des autorités avec lesquelles on pouvait discuter, et que l'on pouvait au besoin récuser ; nous avons peut-être trop perdu de vue quelle différence il y avait pour des hommes du moyen âge entre l'autorité des hommes et celle de Dieu. La formule est d'Albert le Grand lui-même : *philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione.* D'homme à homme, le dernier mot devait nécessairement rester à la raison.

C'est pourquoi les principales thèses de la philosophie thomiste, mais qu'il faudrait plus justement nommer Albertino-thomiste, apparaissent déjà dans son œuvre, mal dégagées encore, mélangées à des éléments augustiniens ou arabes, mais nettement reconnaissables cependant. Connaissance humaine fondée sur l'expérience sensible, impossibilité qui en résulte de la preuve ontologique et nécessité des preuves tirées du monde extérieur, indémonstrabilité de la création du monde dans le temps, individualité de l'intellect agent, telles sont entre beaucoup d'autres, les témoins que l'on pourrait citer pour établir la parenté entre les deux doctrines. Mais après cette débauche féconde d'érudition germanique, il fallait une pensée latine pour mettre au point, choisir et ordonner. Telle devait être l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

Comparée à l'œuvre du disciple qu'elle a rendue possible, l'œuvre du maître lui est inférieure au double point de vue de la critique des doctrines et de leur systématisation. Mais il faut reconnaître d'autre part que l'œuvre relativement indifférenciée d'Albert le Grand comportait des virtualités très diverses dont une partie seulement devait trouver dans celle de saint Thomas son complet développement. Le maître avait mieux senti que le disciple ce qu'il y a de fécond dans la pratique de l'empirisme aristotélicien. Au lieu de lui rendre justice et de le situer à la base d'un édifice métaphysique, puis théologique, il avait remis en œuvre l'instrument même créé par Aristote. A travers les livres Albert le Grand avait donc repris contact avec la nature ; il savait qu'en arrivant au particulier le syllogisme perd sa valeur et que l'expérience seule est alors probante : *experimentum solum certificat in talibus.* On voit aujourd'hui encore, malgré les erreurs contenues dans ses œuvres, qu'il était un excellent observateur, capable d'obtenir dans les sciences de la nature des résultats incontestables. Mais le problème religieux devait concentrer à son profit le meilleur de l'énergie intellectuelle disponible au moyen âge. Grâce surtout à l'orientation nettement théologique donnée par saint Thomas à sa pensée et au succès éclatant qu'elle remporta, les conseils d'Albert le Grand devaient être à peine entendus. Seule une ligne ténue de philosophes et de savants reliera leurs premières tentatives à celles des premiers penseurs de la Renaissance.

Saint Thomas est né au château de Roccasecca, près d'Aquin, vers la fin de 1224 ou le début de 1225. En 1230 il devient oblat au monastère du Mont-Cassin. En 1239, Thomas rentre pour quelque temps dans sa famille. Nous

le retrouvons cependant dès l'automne de la même année comme étudiant ès-arts à l'université de Naples. C'est dans cette même ville qu'à l'âge de 20 ans (1244) il revêt l'habit dominicain. Thomas se met alors en route pour Paris avec le maître général de l'Ordre, Jean le Teutonique. Ses frères, dépités de son entrée en religion, organisent un coup de main près d'Aquapendente, s'emparent de lui et le ramènent à Roccasecca. Thomas retrouve sa liberté à l'automne de l'année 1245 et se rend à Paris où il étudie à la faculté de théologie sous la direction d'Albert le Grand. En 1248 Thomas quitte Paris pour accompagner son maître chargé de diriger le nouveau *Studium generale* établi par l'ordre à Cologne. Il y séjourne jusqu'aux vacances d'été de 1252, date à laquelle il revient à Paris pour s'y préparer à la maîtrise de théologie. Thomas devient licencié en théologie en 1256, commence son enseignement afin de conquérir la maîtrise en théologie et le poursuit pendant trois années, de septembre 1256 à juin 1259. Admis au rang des maîtres à la suite des événements dont nous avons parlé à l'occasion de saint Bonaventure, il rentre cependant en Italie et enseigne successivement à Agnani (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Rome (1265-1267) et Viterbe (1267-1268). A cette date Thomas quitte l'Italie pour revenir à Paris où il arrive en 1269. Il quitte Paris de nouveau en 1272, enseigne à Naples en 1273 et part en janvier 1274, convoqué personnellement par Grégoire X au deuxième Concile général de Lyon. Saisi par la maladie en cours de route, il s'arrête à Fossanova et y meurt le 7 mars 1274.

Les premiers écrits de saint Thomas *(De ente et essentia,* et le *Commentaire sur les Sentences)* datent de son premier séjour à Paris ; mais ses œuvres les plus importantes datent de son enseignement en Italie et de son deuxième séjour

à Paris. On peut dire que son œuvre, dont l'étendue est énorme, comprend des exemplaires, qui sont en même temps des modèles, de tous les genres d'ouvrages philosophiques alors connus. Si nous nous attachons au contenu de ses œuvres pour leur demander ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la pensée de leur auteur, nous distinguerons en gros, les *Commentaires*, les *Sommes* et les *Questions*. Les *Commentaires* peuvent être considérés comme autant d'essais pour exposer les œuvres sur lesquels ils portent et pour en dégager tout le contenu philosophiquement assimilable. Ce sont donc à la fois des œuvres d'interprétation et de critique. L'intérêt qu'ils présentent est souvent considérable quant à ce qu'ils nous apprennent sur les œuvres étudiées, mais du point de vue de saint Thomas lui-même ils présentent cet intérêt tout particulier de nous faire assister directement au travail de sa pensée. Saint Thomas, qui sait condamner si sèchement les doctrines qu'il juge fausses, est au contraire passionément curieux d'extraire des philosophies les plus diverses l'âme de vérité qu'elles peuvent contenir. On distinguera donc les cas où il expose de ceux où il interprète ; et lorsqu'il interprète, deux erreurs d'appréciation sont également à éviter : l'une consisterait à croire qu'il se méprend sur le sens des doctrines qu'il tire volontairement à lui, l'autre serait de lui faire endosser le sens original de formules qu'il ne conserve souvent que dans le sien. Mais une étude complète de saint Thomas ne saurait les négliger. Le *Commentaire sur les Sentences* nous montre sa pensée en voie de formation, retenue encore par certaines thèses augustiniennes qu'elle finira par abandonner ; les *Commentaires* sur Aristote et sur le Pseudo-Denis, également indispensables, nous le montrent puisant aux deux sources, d'inspiration si différente

où sa philosophie et sa théologie vont s'alimenter. C'est cependant aux deux *Sommes* qu'il faut s'adresser pour une étude directe de la pensée de saint Thomas. L'exposé complet, mais aussi simplifié que possible, de la philosophie thomiste, se trouve dans les première et deuxième parties de la *Somme théologique*. C'est là, dans ces questions expressément rédigées par saint Thomas en vue des débutants, qu'il convient d'aller chercher une première initiation à sa pensée. La *Somme contre les Gentils* contient la même doctrine, mais elle entend la fonder aussi complètement que possible en démonstration rationnelle. C'est donc là qu'il faut chercher la discussion approfondie des problèmes résolus dans la *Somme théologique* ; ils y sont repris et retournés dans tous les sens, soumis à l'épreuve d'innombrables objections et c'est seulement après avoir triomphé de ces multiples épreuves de résistance que les solutions sont définitivement considérées comme vraies. Enfin, pour les cas où un nouvel approfondissement des problèmes semblera nécessaire, on le demandera aux *Questions disputées* ainsi qu'aux *Quodlibeta*. Certaines questions disputées, telles que les *Quaestiones de Veritate* par exemple, ne sont pas moins indispensables à connaître que les deux *Sommes*, pour qui veut pénétrer jusqu'en son fond même la pensée de saint Thomas.

Une double condition domine le développement de la philosophie thomiste : la distinction entre la raison et la foi, et la nécessité de leur accord. Le domaine entier de la philosophie relève exclusivement de la raison ; c'est dire que le philosophe ne doit rien admettre que ce qui est accessible à la lumière naturelle et démontrable par ses seules ressources. La théologie au contraire se fonde sur la révélation, c'est-à-dire en fin de compte sur l'autorité

de Dieu. Les dogmes sont des faits d'origine surnaturelle, contenus dans des formules dont le sens ne nous est pas entièrement pénétrable, mais que nous devons accepter par la foi alors même que nous ne saurions les comprendre. Un philosophe argumente donc toujours en cherchant dans la raison les principes de son argumentation ; un théologien argumente toujours en cherchant ses principes premiers dans la révélation. Les deux domaines ainsi délimités, on doit cependant constater qu'ils occupent en commun un certain nombre de positions. Tout d'abord, l'accord de droit entre leurs conclusions dernières est chose certaine, alors même que cet accord n'apparaîtrait pas en fait. Ni la raison, lorsque nous en usons correctement, ni la révélation, puisqu'elle a Dieu pour origine, ne sauraient nous tromper. Or l'accord de la vérité avec la vérité est nécessaire. Il est donc certain que la vérité de la philosophie se raccorderait à la vérité de la révélation par une chaîne ininterrompue de rapports vrais et intelligibles si notre esprit pouvait comprendre pleinement les données de la foi. Il résulte de là, que toutes les fois qu'une conclusion philosophique contredit le dogme, c'est un signe certain que cette conclusion est fausse. A la raison dûment avertie de se critiquer ensuite elle-même et de définir le point où s'est produit son erreur. Il en résulte en outre que l'impossibilité où nous sommes de traiter philosophie et théologie par une méthode unique, ne nous interdit pas de les considérer comme formant idéalement un seul système. Tout au contraire, on a le devoir de pousser aussi loin que possible l'interprétation rationnelle des données de la foi, de remonter par la raison vers la révélation et de redescendre de la révélation vers la raison. Partir du dogme comme donné, le définir, en développer le contenu, s'ef-

forcer même par des analogies bien choisies et des raisons de convenance de montrer par où notre raison peut en soupçonner le sens, telle est l'œuvre de la théologie scolastique. En tant que théologie elle argumente donc à partir de la révélation, et à ce titre nous n'avons pas à nous en préoccuper. Mais il en va tout autrement de l'œuvre qu'accomplit la raison en partant de ses propres principes. Elle peut tout d'abord régler la question des philosophies qui contredisent les données de la foi. Puisque le désacord en question est un indice d'erreur et que l'erreur ne peut se trouver dans la révélation divine, il faut bien qu'elle se trouve dans la philosophie. Dès lors, ou bien nous démontrerons que les philosophies sont fausses, ou bien nous montrerons qu'elles ont cru prouver dans une matière où la preuve rationnelle est impossible et où par conséquent la décision doit demeurer à la foi. En pareil cas la révélation n'intervient que pour signaler l'erreur, mais ce n'est pas en son nom, c'est au nom de la raison seule qu'on l'établit.

Une deuxième tâche, positive et constructive celle-là, incombe à la philosophie. Dans le révélé il y a du mystère et de l'indémontrable, mais il y a aussi du démontrable. Or il vaut mieux comprendre que croire lorsque le choix nous en est laissé. Dieu a dit : *Ego sum, qui sum.* Cette parole suffit pour imposer à l'ignorant la foi en l'existence de Dieu ; mais elle ne dispense pas le philosophe de la démontrer si c'est une vérité démontrable. Il y a donc deux théologies qui, si elles ne se continuent pas à la rigueur pour nos esprits finis, peuvent au moins s'accorder et se compléter : la théologie révélée qui part du dogme, et la théologie naturelle qu'élabore la raison. La théologie naturelle n'est pas toute la philosophie, elle n'en est qu'une partie, ou mieux encore que le couronnement ; mais c'est

la partie de la philosophie que saint Thomas a la plus profondément élaborée et dans laquelle il s'est manifesté comme un génie vraiment original. Qu'il s'agisse de physique, de physiologie ou des météores, saint Thomas n'est que l'élève d'Aristote ; mais qu'il s'agisse de Dieu, de la genèse des choses et de leur retour vers le créateur, saint Thomas est lui-même. Il sait par la foi vers quel terme il se dirige et ne progresse pourtant que grâce aux ressources de la raison. Dans cette œuvre philosophique l'influence avouée de la théologie est donc certaine, et c'est bien la théologie qui fournira le plan. Non point qu'il y eut là aucune nécessité intrinsèque. Saint Thomas, s'il eût vécu plus longtemps, aurait peut-être écrit une métaphysique, une cosmologie, une psychologie et une morale conçues selon un plan strictement philosophiques et partant de ce qu'il y a de plus évident pour notre raison. Mais c'est un fait, rien de plus, que ses ouvrages systématiques sont des sommes de théologie et que, par conséquent, la philosophie qu'elles exposent nous est offerte selon l'ordre théologique. Les premières choses que nous connaissons ne sont autres que les choses sensibles, mais la première chose que Dieu nous révèle, c'est son existence ; on commencera donc théologiquement par où l'on arriverait philosophiquement après une longue préparation. Il faudra supposer en cours de route qu'il y a des problèmes résolus ; mais c'est qu'ils le sont en effet, et la raison ne perdra rien pour avoir attendu. Ajoutons que même du point de vue strictement philosophique, cette solution présente des avantages. En supposant le problème total résolu, en faisant comme si ce qui est plus connu par soi l'était aussi pour nos esprits finis, nous donnons de la philosophie un exposé synthétique dont l'accord profond avec la réalité même ne

saurait être mis en doute. Par là même c'est l'univers tel qu'il est, avec Dieu comme principe et comme fin, que la théologie naturelle ainsi comprise nous invite à contempler. Nous allons donc esquisser, grâce à ce retournement du problème, le système du monde que nous aurions en toute rigueur le droit d'établir si les principes de notre connaissance étaient en même temps les principes des choses.

Selon l'ordre que nous avons décidé de suivre, il convient que nous partions de Dieu. La démonstration de son existence est nécessaire et possible. Elle est nécessaire parce que l'existence de Dieu n'est pas chose évidente ; l'évidence ne serait possible en pareille matière que si nous avions une idée claire et complète de l'essence divine ; son existence apparaîtrait alors comme nécessairement incluse dans son essence. Mais Dieu est un être infini et notre esprit fini ne peut voir directement la nécessité d'exister que son infinité même implique ; il nous faut donc conclure par voie de raisonnement cette existence que nous ne pouvons constater. Ainsi la voie directe que nous ouvrait l'argument ontologique de saint Anselme nous est fermée ; mais celle qu'indique Aristote nous demeure ouverte. Cherchons donc dans les choses sensibles, dont la nature est proportionnée à la nôtre, un point d'appui pour nous élever à Dieu.

Toutes les preuves thomistes mettent en jeu deux éléments distincts, la constatation d'une réalité sensible qui requiert une explication, l'affirmation d'une série causale dont cette réalité est la base et Dieu le sommet. La voie la plus manifeste est celle qui part du mouvement. Il y a du mouvement dans l'univers ; c'est le fait à expliquer, et la supériorité de cette preuve ne tient pas à ce qu'elle est plus rigoureuse que les autres, mais à ce que son point de départ est le plus

facile à saisir. Tout mouvement a une cause et cette cause doit être extérieure à l'être même qui est en mouvement ; on ne saurait en effet, à la fois et sous le même rapport, être le principe moteur et la chose mue. Mais le moteur lui-même doit être mu par un autre, et cet autre par un autre encore. Il faudra donc admettre, ou bien que la série des causes est infinie et n'a pas de premier terme, mais alors rien n'expliquera qu'il y ait du mouvement, ou bien que la série est finie et qu'il y a un premier terme, et ce premier terme n'est autre que Dieu.

Le sensible ne nous pose pas le seul problème du mouvement. Car non seulement les choses se meuvent, mais avant de se mouvoir elles existent, et dans la mesure où elles sont réelles elles ont un certain degré de perfection. Or ce que nous avons dit des causes du mouvement nous pouvons le dire des causes en général. Rien ne peut être cause efficiente de soi-même, car pour se produire il faudrait être antérieur, en tant que cause, à soi-même en tant qu'effet. Toute cause efficiente en suppose donc une autre, laquelle en suppose une autre à son tour. Or ces causes ne soutiennent pas entre elles un rapport accidentel ; elles se conditionnent au contraire selon un certain ordre, et c'est précisément pour cela que chaque cause efficiente rend vraiment compte de la suivante. S'il en est ainsi, la première cause explique celle qui est au milieu de la série, et celle qui est au milieu explique la dernière. Il faut donc une première cause de la série pour qu'il y en ait une moyenne et une dernière, et cette première cause efficiente est Dieu.

Considérons maintenant l'être même. Celui qui nous est donné est en voie de perpétuel devenir ; certaines choses s'engendrent, elles pouvaient donc exister ; certaines autres se corrompent, elles pouvaient donc ne pas exister. Pouvoir

existter ou ne pas exister c'est ne pas avoir une existence nécessaire ; or le nécessaire n'a pas besoin de cause pour exister, et précisément parce qu'il est nécessaire il existe de soi-même ; mais le possible n'a pas en soi la raison suffisante de son existence, et s'il n'y avait absolument que du possible dans les choses il n'y aurait rien. Pour que ce qui pouvait être soit, il faut d'abord quelque chose qui soit et le fasse être. C'est dire que s'il y a quelque chose c'est qu'il y a quelque part du nécessaire. Or ici encore ce nécessaire exigera une cause ou une série de causes qui ne soit pas infinie, et l'être nécessaire par soi, cause de tous les êtres qui lui doivent leur nécessité, ne saurait être autre que Dieu.

Une quatrième voie passe par les degrés hiérarchiques de perfection que l'on observe dans les choses. Il y a des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et les autres perfections de ce genre. Or le plus ou le moins suppose toujours un terme de comparaison qui est l'absolu. Il y a donc un vrai et un bien en soi, c'est-à-dire en fin de compte un être en soi qui est la cause de tous les autres êtres et que nous appelons Dieu.

La cinquième voie se fonde sur l'ordre des choses. Toutes les opérations des corps naturels tendent vers une fin bien qu'ils soient en eux-mêmes dépourvus de connaissance. La régularité avec laquelle ils atteignent leur fin montre bien qu'ils n'y arrivent pas par hasard et cette régularité ne peut être qu'intentionnelle et voulue. Puisqu'ils sont dénués de connaissance il faut donc bien que quelqu'un connaisse pour eux, et c'est cette intelligence première, ordonnatrice de la finalité des choses, que nous nommons Dieu.

Ce Dieu dont nous affirmons l'existence ne nous laisse

pas pénétrer son essence ; elle est infinie et nos esprits sont finis ; il nous faut donc prendre sur elle autant de vues extérieures que nous le pourrons sans prétendre jamais à en épuiser le contenu. Une première manière de procéder consiste à nier de l'essence divine tout ce qui ne saurait lui appartenir. En écartant successivement de l'idée de Dieu le mouvement, le changement, la passivité, la composition, nous aboutissons à le poser comme un être immobile, immuable, parfaitement en acte et absolument simple ; c'est la voie de négation. Mais on peut en suivre une deuxième et chercher à nommer Dieu d'après les analogies qui subsistent entre les choses et lui. Il y a nécessairement un rapport, et par conséquent une certaine ressemblance, entre la cause et l'effet. Lorsque la cause est infinie et l'effet fini on ne peut évidemment pas dire que les propriétés constatées dans l'effet se retrouvent telles quelles dans la cause, mais une certaine analogie doit au moins subsister. En ce sens nous attribuerons à Dieu, mais en les portant à l'infini, toutes les perfections dont nous aurons trouvé quelque ombre dans la créature. Nous dirons ainsi que Dieu est parfait, souverainement bon, unique, intelligent, omniscient, volontaire, libre et tout puissant, chacun de ses attributs se ramenant en dernière analyse à n'être qu'un aspect de la perfection infinie et parfaitement une de Dieu.

En démontrant l'existence de Dieu par le principe de causalité nous établissons du même coup que Dieu est le créateur du monde. Puisqu'il est l'être absolu et infini, ou comme le dit saint Thomas avec Aristote, l'acte pur, il faut que Dieu contienne virtuellement en soi l'être et les perfections de toutes les créatures ; le mode selon lequel tout l'être émane de la cause universelle se nomme création.

Pour définir cette idée il convient de prêter attention à trois choses. Premièrement le problème de la création ne se pose pas pour telle ou telle chose particulière, mais pour la totalité de ce qui existe. En second lieu, et précisément parce qu'il s'agit d'expliquer l'apparition de tout ce qui est, la création ne peut être que le passage du néant à l'être ; il n'y a rien, ni choses, ni mouvement, ni temps, et voilà que la créature apparaît, univers des choses, mouvement et temps. Dire que la création est l'émanation *totius esse*, c'est dire par là même qu'elle est *ex nihilo*. En troisième lieu, si la création ne présuppose par définition aucune matière, elle présuppose, également par définition, une essence créatrice qui contienne virtuellement en soi l'être de toutes les créatures.

Ces conditions étant posées, on conçoit qu'une création soit possible. Dieu, par l'infinité même de sa perfection et par un acte de volonté qui n'a pas d'autre cause que sa volonté même, confère l'être à l'univers. Les trois conditions requises pour une création sont alors réalisées : il s'agit bien d'une production de tout ce qui est, il s'agit aussi d'une production *ex nihilo*, et la cause de cette production est dans la perfection de l'être divin. Le rapport entre la créature et le créateur tel qu'il résulte de la création s'appelle participation. Remarquons immédiatement que bien loin d'impliquer aucune signification panthéiste, cette expression vise au contraire à l'écarter. Participation exprime à la fois le lien qui unit la créature au créateur, ce qui rend la création intelligible, et la séparation qui leur interdit de se confondre. Participer à l'acte pur ou à la perfection de Dieu, c'est posséder une perfection qui préexistait en Dieu, mais qui préexistait virtuellement et éminemment dans son essence, qui s'y trouve d'ailleurs encore sans avoir

été ni augmentée ni amoindrie par l'apparition de la créature, et que celle-ci reproduit selon son mode limité et fini. Participer, ce n'est pas être une partie de ce dont on participe, c'est tenir son être et le recevoir d'un autre être, et le fait de le recevoir de lui est cela même qui prouve que l'on n'est pas lui.

Ainsi la créature vient se situer infiniment au-dessous du créateur, si loin qu'il n'y a pas de relation réelle entre Dieu et les choses, mais seulement entre les choses et Dieu. Le monde en effet naît à l'être sans qu'aucun changement se soit produit dans l'essence divine ; et cependant l'univers n'est pas sorti de Dieu par une sorte de nécessité naturelle, mais il est manifestement le produit d'une intelligence et d'une volonté. Tous les effets de Dieu préexistent en lui, mais puisqu'il est une intelligence infinie, et que son intelligence est son être même, tous ses effets préexistent en lui selon un mode d'être intelligible. Dieu connaît donc tous ses effets avant de les produire, et s'il vient à les produire parce qu'il les connaissait, c'est donc qu'il les a voulus. Le simple spectacle de l'ordre et de la finalité qui règnent dans le monde suffisent d'ailleurs à nous montrer que ce n'est pas une nature aveugle qui a produit les choses par une sorte de nécessité, mais une providence intelligente qui les a librement choisies.

On conçoit également de ce biais comment un seul être a pu en produire directement et immédiatement une multitude. Certains philosophes arabes, et notamment Avicenne, croient que d'une cause une il ne peut sortir qu'un seul effet. D'où ils concluent que Dieu doit créer une première créature qui en crée une autre à son tour, et ainsi de suite. Mais Augustin nous avait déjà donné depuis longtemps la solution du problème. Puisque Dieu est intelligence pure

il doit posséder en lui tous les intelligibles, c'est-à-dire les formes qui seront plus tard celles des choses mais qui n'existent encore que dans sa pensée. Ces formes des choses, que nous appelons les Idées, préexistent en Dieu comme les modèles des choses qui seront créées et comme les objets de la connaissance divine. En se connaissant non plus tel qu'il est lui-même, mais comme participable par les créatures, Dieu connaît les idées. L'idée d'une créature, c'est donc la connaissance qu'a Dieu d'une certaine participation possible de sa perfection par cette créature. Et c'est ainsi que sans compromettre l'unité divine une multiplicité de choses peut être engendrée par Dieu.

Resterait à savoir à quel moment l'univers a été créé. Les philosophes arabes, et notamment Averroës, prétendent interpréter la pensée authentique d'Aristote en enseignant que le monde est éternel. Dieu serait bien la cause première de toutes choses, mais cette cause infinie et immuable existant de toute éternité aurait aussi produit son effet de toute éternité. D'autres au contraire, et nous avons vu que saint Bonaventure est de ce nombre, prétendent démontrer rationnellement que le monde n'a pas toujours existé. En réalité, les uns et les autres peuvent invoquer en faveur de leur thèse des arguments vraisemblables, mais ni l'une ni l'autre hypothèse n'est susceptible de démonstration. Quelle que soit la solution que l'on veuille établir, on ne peut chercher le principe de sa démonstration que dans les choses elles-mêmes ou dans la volonté divine qui les a créées ; or ni dans l'un ni dans l'autre cas notre raison ne trouve de quoi fonder une véritable preuve. Démontrer, c'est en effet partir de l'essence d'une chose pour montrer qu'une propriété appartient à cette chose. Or si nous

partons de l'essence des choses contenues dans l'univers créé, nous verrons que toute essence, prise en elle-même, est indifférente à toute considération de temps. Les définitions de l'essence du ciel, de l'homme, de la pierre, sont intemporelles comme toutes les définitions ; elles ne nous renseignent aucunement sur la question de savoir si le ciel, l'homme ou la pierre ont toujours ou n'ont pas toujours existé. Nous ne trouverons donc nul secours dans la considération du monde. Mais nous n'en trouverons pas davantage dans la considération de la cause première qui est Dieu. Si Dieu a voulu librement le monde il nous est absolument impossible de démontrer qu'il l'ait nécessairement voulu dans le temps plutôt que dans l'éternité. Le seul fondement qui nous reste pour y établir notre opinion, c'est que Dieu nous a manifesté sa volonté par la révélation sur laquelle se fonde la foi. Puisque la raison ne saurait en décider et que Dieu nous en instruit, nous devons croire que le monde a commencé, mais nous ne pouvons le démontrer et, à prendre les choses en toute rigueur, nous ne le savons pas : *mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.*

Si l'univers doit son existence à une cause intelligente, et d'ailleurs parfaite, il en résulte que l'imperfection de l'univers n'est pas imputable à son auteur. Dieu a créé le monde en tant que le monde comporte une certaine perfection et un certain degré d'être ; mais le mal n'est rien à proprement parler ; il est beaucoup moins un être qu'une absence d'être ; le mal tient à la limitation inévitable que comporte toute créature et dire que Dieu a créé non seulement le monde mais le mal qui s'y trouve, ce serait dire que Dieu a créé le néant. En réalité la création comporte dès son premier moment un écart infini entre Dieu et les

choses ; l'assimilation du monde à Dieu est inévitablement déficiente, et nulle créature ne reçoit la plénitude totale de la perfection divine parce que les perfections ne passent de Dieu à la créature qu'en effectuant une sorte de descente. L'ordre selon lequel cette descente s'effectue est la loi même qui règle la constitution intime de l'univers : toutes les créatures se disposent selon un ordre hiérarchique de perfection, en allant des plus parfaites, qui sont les anges, aux moins parfaites, qui sont les corps, et de telle manière que le degré le plus bas de chaque espèce supérieure confine au degré le plus élevé de chaque espèce inférieure.

Au sommet de la création se trouvent les anges. Ce sont des créatures incorporelles et même immatérielles ; saint Thomas ne concède donc pas à saint Bonaventure ni aux autres docteurs franciscains que tout ce qui est créé se compose de matière et de forme. Pour situer le premier degré de la création aussi près que possible de Dieu, saint Thomas veut accorder aux anges la plus haute perfection qui soit compatible avec l'état de créature ; or la simplicité accompagne la perfection ; il faut donc concevoir les anges comme aussi simples qu'une créature puisse l'être. Cette simplicité ne saurait évidemment être totale, car si les anges étaient absolument purs de toute composition, ils seraient l'acte pur lui-même, ils seraient Dieu. Créatures, les anges ont reçu de Dieu l'existence, ils sont donc soumis comme toutes les créatures à la loi qui impose aux êtres participés la distinction réelle entre leur essence et leur existence. Mais cette distinction nécessaire est suffisante pour les situer infiniment au-dessous de Dieu et les anges n'en comportent pas d'autres. Ils n'ont pas de matière, donc pas de principe d'individuation au sens ordinaire du mot ; chacun d'eux est moins un individu qu'une espèce,

marquant à lui seul un degré irréductible dans l'échelle descendante qui conduit aux corps ; chacun d'eux reçoit de l'ange immédiatement supérieur les espèces intelligibles, première fragmentation de la lumière divine, et chacun d'eux transmet cette illumination, en l'éteignant et en la morcelant, pour l'adapter à l'Intelligence angélique immédiatement inférieure.

Dans cette hiérarchie descendante de la créature, l'apparition de l'homme, et par conséquent de la matière, marque un degré caractéristique. Par son âme, l'homme appartient encore à la série des êtres immatériels, mais son âme n'est pas une Intelligence pure comme le sont les anges, elle n'est qu'un simple intellect. Intellect, parce qu'elle est encore un principe d'intellection et qu'elle peut connaître un certain intelligible ; mais non pas Intelligence, parce qu'elle est essentiellement unissable à un corps. L'âme est en effet la forme du corps et elle constitue avec lui un composé physique de même nature que tous les composés de matière et de forme ; leur union donne donc naissance à une véritable substance et chacun d'eux pris à part n'est pas rigoureusement complet sans l'autre. C'est pourquoi l'âme humaine est au dernier degré des créatures intelligentes ; elle est la plus éloignée de toutes les perfections de l'intellect divin. Par contre, en tant qu'elle est forme d'un corps, elle le domine et le dépasse de telle manière que l'âme humaine marque les confins ou comme la ligne d'horizon entre le règne des pures Intelligences et le domaine des corps.

A chaque manière d'être correspond sa manière de connaître. En abandonnant la simplicité des substances séparées, l'âme humaine perd le droit à l'appréhension directe de l'intelligible. Sans doute il reste bien en nous quelque

lueur affaiblie du rayon divin ; puisque nous finissons par retrouver dans les choses la trace de l'intelligible qui a présidé à leur formation, c'est que nous participons encore par quelque point à l'irradiation dont Dieu est le foyer. L'intellect agent que possède chaque âme humaine est de toutes nos facultés normales celle par laquelle nous nous rapprochons le plus des anges. Cependant notre intellect ne nous fournit plus d'espèces intelligibles tout élaborées ; le faisceau de lumière blanche qu'il projette sur les choses est capable de les éclairer, mais il ne projette lui-même aucune image. Sa fonction la plus haute est la connaissance des principes premiers ; ils préexistent en nous à l'état virtuel et sont les premières conceptions de l'intellect. C'est la perfection de l'intellect agent que de les contenir virtuellement et d'être capable de les former, mais c'en est aussi la faiblesse que de ne pouvoir les former qu'à partir des espèces abstraites des choses sensibles. L'origine de notre connaissance est donc dans les sens ; expliquer la connaissance humaine, c'est définir la collaboration qui s'établit entre les choses matérielles, les sens et l'intellect.

L'homme, composé d'un corps et de la forme de ce corps, se trouve placé dans un univers composé de natures, c'est-à-dire de corps matériels dont chacun a sa forme. L'élément qui particularise et individualise ces natures est la matière de chacune d'elles ; l'élément universel qu'elles contiennent est au contraire leur forme ; connaître consistera donc à dégager des choses l'universel qui s'y trouve contenu. Tel sera le rôle de l'opération la plus caractéristique de l'intellect humain et que l'on désigne par le nom d'abstraction. Les objets sensibles agissent sur les sens par les espèces immatérielles qu'ils y impriment ; ces espèces, encore que déjà dépouillées de matière, portent cependant encore les

traces de la matérialité et de la particularité des objets dont elles proviennent. Elles ne contiennent donc pas à strictement parler d'intelligible, mais elles peuvent être rendues intelligibles si nous les dépouillons des marques dernières de leur origine sensible. Tel est précisément le rôle de l'intellect agent. En se tournant vers les espèces sensibles et en projetant sur elles son rayon lumineux il les illumine et les transfigure pour ainsi dire ; participant lui-même de la nature intelligible, il retrouve dans les formes naturelles et il en abstrait ce qu'elles tiennent encore de l'intelligible et de l'universel. Une sorte de rapport à la fois correspondant et inverse s'établit donc entre l'intellect et les choses. En un certain sens l'âme humaine est doué d'un intellect agent, en un autre sens elle est douée d'un intellect patient. L'âme raisonnable elle-même est en effet en puissance par rapport aux espèces des choses sensibles ; ces espèces lui sont présentées dans les organes des sens où elles parviennent, organes matériels où elles représentent les choses avec leurs propriétés particulières et individuelles. Les espèces sensibles ne sont donc intelligibles qu'en puissance, et non en acte. Inversement, il y a dans l'âme raisonnable une faculté active capable de rendre les espèces sensibles actuellement intelligibles, c'est celle que l'on nomme l'intellect agent. Et il y a en elle une aptitude passive à recevoir les espèces sensibles avec toutes leurs déterminations particulières, et c'est ce que l'on nomme l'intellect patient. Cette décomposition des facultés de l'âme lui permet à la fois d'entrer en contact avec le sensible comme tel et d'en faire de l'intelligible.

Toute forme est naturellement active. Chez un être dénué de connaissance la forme n'a d'inclination que vers la complète réalisation de cet être. Chez un être doué d'intelligence

l'inclination peut se porter vers tous les objets qu'il appréhende, et telle est la source de l'activité libre et de la volonté. L'objet propre de la volonté est le bien en tant que tel ; partout où elle soupçonne sa présence et où l'intellect lui en présente quelque image, elle tend spontanément à l'embrasser. Au fond, ce que la volonté cherche par delà tous ces biens qu'elle poursuit, c'est le bien en soi auquel les biens particuliers participent. Si l'intellect humain pouvait nous représenter dès ici-bas le Souverain Bien lui-même, nous apercevrions immédiatement et immuablement l'objet propre de notre volonté ; elle y adhérerait aussitôt et s'en emparerait d'une prise immuable qui serait aussi la plus parfaite liberté. Mais nous ne voyons pas directement la perfection suprême ; nous en sommes donc réduits à chercher par un effort incessamment renouvelé de l'intellect, à déterminer parmi les biens qui s'offrent à nous ceux qui se relient au Souverain Bien par une connexion nécessaire. Et c'est là, du moins ici-bas, en quoi consiste notre liberté même. Puisque l'immuable adhésion au Souverain Bien nous est refusée, notre volonté n'a jamais à opter qu'entre des biens particuliers ; elle peut donc toujours les vouloir ou ne pas les vouloir, et vouloir celui-ci plutôt que celui-là.

Ainsi la destinée totale de l'homme s'annonce dès cette vie par l'inquiétude permanente et féconde d'un au-delà. Il y a pour l'homme une sorte de souverain bien relatif auquel il doit tendre pendant sa vie terrestre ; c'est l'objet propre de la morale que de nous le faire connaître et de nous en faciliter l'accès. Connaître et dominer ses passions, extirper de soi les vices, acquérir et conserver les vertus, chercher le bonheur dans l'opération la plus haute et la plus parfaite de l'homme, c'est-à-dire dans la considération

de la vérité par l'exercice des sciences spéculatives, c'est la béatutide réelle, quoique imparfaite, à laquelle nous pouvons prétendre ici-bas. Mais notre connaissance, toute bornée qu'elle soit, est suffisante pour nous laisser deviner et désirer ce qui lui manque. Elle nous conduit jusqu'à l'existence de Dieu, elle ne nous laisse pas atteindre son essence. Comment une âme qui se sait immortelle parce qu'immatérielle, ne situerait-elle pas dans un avenir ultra-terrestre le terme de ses désirs et son véritable Souverain Bien ?

La doctrine de saint Thomas, dont l'infinie richesse et la merveilleuse ordonnance ne se révèlent qu'au cours d'une étude directe, présentait donc aux yeux de ses contemporains un caractère d'incontestable nouveauté. Elle nous paraît si naturellement liée au christianisme que nous avons aujourd'hui quelque peine à nous représenter qu'elle ait jamais pu étonner ou inquiéter les esprits au moment de son apparition. Réfléchissons cependant aux nouveautés qu'un tel système apportait avec lui. D'abord la raison est invitée à s'abstenir de certaines spéculations ; on lui signifie que son intervention dans les questions théologiques les plus hautes n'est bonne qu'à la compromettre elle-même avec la cause qu'elle défend. On arrache ensuite à la raison humaine la douce illusion qu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternelles, on ne lui parle plus de cette intime présence et de cette consolante voix intérieure de son Dieu. Pour lui interdire plus sûrement ces envols auxquels elle n'a plus droit, on rive l'âme au corps dont elle est directement la forme ; si blessante que puisse être d'abord cette pensée, il faut se résigner à ne plus lui épargner le contact immédiat du corps et renoncer aux formes intermédiaires qui l'en écartait. Mieux encore, il faut admettre

que cette âme raisonnable qui est la forme unique du corps, à tel point qu'elle est une substance incomplète, survit cependant à ce corps et ne périt point avec lui. Réduite par cette nouvelle situation à tirer du sensible toute sa connaissance et même celle de l'intelligible, l'âme se voit fermer les routes directes qui conduisent à la connaissance de Dieu ; plus d'évidence directe en faveur de son existence, plus de ces intuitions qui nous permettent de lire à travers les choses le transparent mystère de son essence. Partout l'homme devait avoir l'impression qu'on l'éloignait de Dieu, souvent il devait éprouver la crainte qu'on ne l'en séparât. L'onction chère aux fils de saint François, cette douceur exquise qu'ils préféraient à toutes les joies de la terre, ne la devaient-ils pas au sentiment d'une union et comme d'une tendresse personnelle entre leur âme et Dieu ? Lorsqu'on reconstitue par la pensée un tel état d'esprit on comprend que certains franciscains aient eu l'impression qu'une opposition complète et fondamentale séparait les philosophies des deux ordres. Jean Peckham estimait qu'entre les deux doctrines il n'y avait de commun que les fondements de la foi. De moins modérés que lui n'hésitaient pas à en dire davantage. Ce triomphe d'Aristote sur saint Augustin, qu'était-ce au fond que la revanche du paganisme antique sur la vérité de l'Évangile ? L'accusation pouvait sembler d'autant plus dangereuse qu'au même moment et dans la même université de Paris, d'autres maîtres illustres cédaient complètement à la poussée que saint Thomas avait voulu endiguer. On voyait s'affirmer un certain aristotélisme intégral qui se posait comme la vérité rationnelle absolue en contradiction avec la vérité révélée de Dieu. Entre l'un et l'autre aristotélisme nombre de points étaient communs ; la tentation devait donc être forte de lier le sort

du thomisme à celui de toutes les doctrines nouvelles. Ses adversaires ne s'en firent point faute ; mais leurs tentatives et même les succès temporaires qu'ils allaient remporter sur saint Thomas devaient tourner finalement à sa gloire. En se définissant par rapport à l'averroïsme comme il s'était défini par rapport à l'augustinisme, saint Thomas établissait solidement que sa philosophie ne relevait que d'elle-même, et qu'elle constituait une synthèse originale, irréductible par essence à l'un quelconque des systèmes du passé.

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, 38 vol., Paris, 1890-1899. — H. STADLER, *Albertus Magnus de animalibus lib. XXVI* (in. *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.* Bd. XV-XVI). — Sur l'œuvre accomplie par Albert le Grand et le mouvement déterminé par son activité littéraire, consulter : P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2e éd., Louvain, 1911 (tome I, ch. I et II).

La meilleure édition complète de S. Thomas est : *Opera omnia*, éd. Fretté et Maré, 34 vol. in-4. Paris (Vivès), 1872-1880. — En cours de publication : *Opera omnia, jussu impensaque Leonis XIII, edita*, Rome, 13 vol. parus. (Contient des commentaires sur Aristote, la Somme théologique et la moitié de la Somme contre les Gentils.) — Sur la critique du texte, voir : CL. BAEUMKER, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 5, 1892, p. 120 ; et A. PELZER, *Rev. neosc. de philos.* 2, 1920, p. 217.

Sur la philosophie de S. Thomas, consulter : CH. JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858. — A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910 (Les grands philosophes). — P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908. — J. DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1918. — ÉT. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin*. Strasbourg, 1920.

CHAPITRE II

L'AVERROISME LATIN : SIGER DE BRABANT

Quelle que fût leur admiration pour le philosophe grec, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin ne s'étaient jamais assigné comme but la simple assimilation de sa doctrine. On peut dire au contraire que leur foi chrétienne les avait libérés d'avance de toute servilité à la lettre d'Aristote. Ces théologiens avaient vu du premier coup que si le péripatétisme contenait des vérités, il n'était cependant pas la vérité ; de là ce redressement vigoureux des positions fausses qui devait engendrer le thomisme. Mais parmi les contemporains mêmes de saint Thomas, un certain nombre allaient réagir à l'influence d'Aristote de manière bien différente. Ce ne sont ni des religieux appartenant à l'un des deux grands ordres mendiants, ni même des prêtres séculiers occcupant une chaire magistrale à la faculté de théologie ; ce ne sont pas non plus des laïcs, mais de simples clercs, qui enseignent la dialectique et la physique à la faculté des arts. En fait il est bien tentant de dépasser le cadre de ces deux sciences, d'aborder à leur occasion des problèmes métaphysiques et de s'avancer jusqu'aux confins de la théologie. On ne parlera guère des futurs contingents sans se poser la question de la providence, ni du mouvement sans se demander s'il est ou non éternel.

Ces discussions qui ne pouvaient pas ne pas se produire de bonne heure ne présentaient aucun inconvénient à condition que l'ensemble des maîtres ès-arts reconnût au moins tacitement que l'enseignement de la faculté de théologie avait une valeur régulatrice en la matière. C'est ce qui se produisit en effet. La grande majorité des maîtres ès-arts enseignèrent la dialectique et la physique en tenant compte de la synthèse philosophique et théologique dans laquelle elles devaient rentrer. Mais il semble aussi que dès le début un nombre relativement restreint de maîtres aient conçu l'enseignement de la philosophie d'Aristote comme étant à soi-même sa propre fin. Ces professeurs de la faculté des arts entendent se limiter strictement à leur besogne philosophique et prétendent ignorer le retentisssement que pourrait avoir leurs doctrines à l'étage supérieur de l'enseignement universitaire. De là sans doute les interdictions réitérées de commenter la physique d'Aristote, de là aussi les dissensions intérieures et finalement la scission qui se produisit au sein de la faculté des arts, de là enfin les condamnations personnelles et directes qui allaient atteindre les chefs du mouvement.

La plupart des représentants de cette tendance ne sont encore pour nous que des noms. Boëce de Dacie, Bernier de Nivelles, ont été manifestement engagés dans le mouvement dont nous parlons ; d'autres encore dont nous ignorons même les noms, mais dont les écrits en portent la marque incontestable, s'y trouvèrent mêlés ; le seul sur lequel l'histoire ait jusqu'à présent jeté quelque lumière est Siger de Brabant. Il fut d'ailleurs certainement le chef du mouvement et son principal représentant. C'est lui surtout que saint Thomas choisit comme adversaire dans la controverse véhémente qu'il dirigea contre l'aristotélisme

averroïste, et la prétention même qu'affectaient ces maîtres de s'en tenir à la lettre d'Aristote nous garantit que les œuvres perdues ressemblaient fort à celles que nous avons.

Siger de Brabant (1235 ?-1281-84) fondait tout son enseignement sur la double autorité d'Aristote et de son commentateur arabe Averroës. Ce qu'ils ont dit se confond à ses yeux avec la vérité et les écouter, c'est entendre le langage de la raison même. Ou plutôt, car on ne peut pas ne pas voir que l'enseignement d'Aristote contredit souvent la révélation, il faudra dire que sa doctrine se confond avec la philosophie. S'il y a d'autre part une vérité absolue, qui est celle de la révélation, on avouera modestement qu'il existe deux conclusions sur un certain nombre de questions ; l'une qui est celle de la révélation, et qui est vraie ; l'autre qui n'est que celle de la simple philosophie et de la raison naturelle. Lorsqu'un pareil conflit se produira nous dirons donc simplement : voici les conclusions auxquelles me conduit nécessairement ma raison en tant que philosophe, mais puisque Dieu ne peut mentir, j'adhère à la vérité qu'il nous a révélée et je m'y attache par la foi.

Comment convient-il d'interpréter une telle attitude ? Remarquons d'abord quelle en est l'extrême prudence au moins en ce qui concerne la forme. Averroës n'avait pas hésité à adopter une position beaucoup plus franche. Il pensait et disait que la vérité pure et simple est celle qu'atteignent la philosophie et la raison. Sans doute la religion révélée possède, elle aussi, son degré de vérité ; mais c'est un degré nettement inférieur et subordonné. Chaque fois qu'il y a conflit entre la philosophie et le texte de la révélation, c'est le texte qu'il faut interpréter et dont il convient de dégager le sens vrai par la seule raison natu-

relle. Siger de Brabant ne nous conseille ouvertement rien de tel ; il se contente de nous indiquer les conclusions de la philosophie et d'affirmer au contraire expressément la supériorité de la vérité révélée. En cas de conflit, ce n'est plus la raison, c'est au contraire la foi qui décide. Mais Siger pousse la prudence plus loin encore. S'il y a au moyen âge une doctrine de la double vérité, ce n'est pas plus à lui qu'à Averroës qu'on pourrait légitimement l'attribuer. Jamais en effet Siger de Brabant n'emploie le mot « vérité » pour caractériser les résultats de la spéculation philosophique. Dans sa doctrine, vérité signifie toujours et exclusivement révélation. C'est pourquoi nous le voyons employer un singulier détour pour désigner l'objet qu'il assigne à sa recherche. Si nous appelons vérité la seule vérité révélée et si la philosophie n'a pas à en tenir compte, c'est donc que l'objet de la philosophie n'est pas la recherche de la vérité. Et en effet Siger de Brabant ne lui assigne jamais un tel but. Philosopher, nous dit-il, « c'est chercher simplement ce qu'ont pensé les philosophes et surtout Aristote, même si par hasard la pensée du Philosophe n'était pas conforme à la vérité et si la révélation nous avait transmis sur l'âme des conclusions que la raison naturelle ne saurait démontrer ». Philosopher, dira-t-il ailleurs, c'est chercher ce qu'ont pensé les philosophes plutôt que la vérité : *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.* Il n'y a donc bien pour Siger qu'une seule vérité et c'est la vérité de la foi.

Telles sont les affirmations expresses de Siger de Brabant. En prendre acte fidèlement n'interdit pas de se demander ce qu'il faut en croire. Peut-être sera-ce faire preuve de quelque sagesse et procéder philosophiquement à notre tour que de nous déclarer incapables d'en décider *per*

rationes naturales. Le fait incontestable est que la raison conduisait Siger de Brabant à certaines conclusions et que la foi le conduisait à des conclusions contraires ; la raison démontre donc à ses yeux le contraire de ce qu'enseigne la foi. Une telle constatation est grave. D'autre part, il est également certain que Siger n'affirme pas la vérité de ces contradictoires, mais qu'il opte résolument pour l'un d'eux et que son option décide toujours en faveur de la foi. Sans doute trop de raisons de simple prudence suffiraient à expliquer son attitude ; clerc et maître à l'Université de Paris, dans un milieu et à une époque saturés de foi religieuse, Siger ne pouvait guère songer à mettre la raison au-dessus de la révélation. Du moins, s'il le pensait, ne pouvait-il guère songer à le dire. Mais cette hypothèse a le défaut d'être vraie quel qu'ait été le véritable état d'esprit de Siger de Brabant. Ses paroles peuvent avoir été les mêmes qu'il les ait prononcées par conviction ou par prudence. Or nous savons que la foi chrétienne était l'état d'esprit normal de son milieu et de son temps ; nous savons aussi, par combien d'autres exemples, qu'aujourd'hui encore des croyants ont pu sincèrement maintenir leur foi en même temps qu'ils admettaient les doctrines les plus incompatibles avec elle ; si, au XXe siècle, certains esprits ainsi divisés contre eux-mêmes ont dû lutter pendant des années et vaincre d'énormes résistances intérieures avant de s'avouer à eux-mêmes qu'ils ne croyaient plus, pourquoi déciderions-nous aujourd'hui que Siger de Brabant déguisait sa pensée lorsqu'il disait penser en philosophe et croire en chrétien ? C'est là au contraire un phénomène naturel, et qui se produit régulièrement lorsqu'une philosophie nouvelle réussit à s'emparer d'un esprit déjà occupé par une foi ; la seule condition requise pour qu'il soit

possible est que la pensée où se produit la rencontre trouve quelque biais qui leur permette de coexister. Le biais par lequel Siger résout le problème est que la certitude de la raison naturelle est inférieure à celle que nous donne la foi, et d'autres que lui, placés dans la même situation, adoptaient alors la même attitude. « Désirant bien vivre dans l'étude et la contemplation de la vérité, autant qu'il est possible en cette vie, écrit un contemporain de Siger, nous entreprenons de traiter des choses naturelles, morales et divines, selon la pensée et l'ordre d'Aristote, mais sans porter atteinte aux droits de la foi orthodoxe qui nous a été manifestée par la lumière de la révélation divine et dont les philosophes, en tant que tels, n'ont pas été éclairés ; car considérant le cours ordinaire et habituel de la nature et non pas les miracles divins, ils ont expliqué les choses elles-mêmes selon la lumière de la raison, sans contredire par là à la vérité théologique dont la connaissance relève d'une lumière plus haute. De ce que le philosophe conclut en effet que telle chose est nécessaire ou impossible d'après les causes inférieures qui sont à portée de la raison, il ne contredit pas à la foi qui affirme que les choses peuvent être autres grâce à la cause suprême dont la vertu et la causalité ne peuvent être comprises par aucune créature. Si bien que les saints prophètes eux-mêmes, imbus du véritable esprit de prophétie, mais tenant compte de l'ordre des causes inférieures, ont prédit certains événements qui ne se sont pas produits parce que la cause première en a disposé autrement ». Dans l'état actuel de nos connaissances les textes ne nous permettent donc de rien décider.

Les principales erreurs imputables à Siger de Brabant et qui sont aussi les traits les plus caractéristiques de sa doctrine, sont très exactement signalées par la condamnation

de 1270 contre l'averroïsme en général. Il faut cependant les faire précéder de celle que nous avons déjà examinée et qui concerne les rapports de la philosophie et de la religion. Quelles qu'aient pu être les illusions personnelles de Siger à ce sujet, il est certain que la position qu'il avait adoptée était inacceptable pour l'Église ; l'admettre équivalait à la négation radicale de toute l'œuvre entreprise par la philosophie scolastique. C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin condamne énergiquement cette attitude, non seulement dans l'écrit qu'il a consacré à la réfutation directe de l'averroïsme, mais encore dans un sermon prononcé devant l'Université de Paris. L'averroïsme pense que la foi porte sur des doctrines telles que la raison puisse démontrer nécessairement le contraire. Or comme ce que l'on démontre nécessairement ne peut être que nécessairement vrai, et que le contraire en est faux et impossible, il en résulte qu'à son avis, la foi porte sur le faux et l'impossible, ce que Dieu même ne peut faire et ce que des oreilles fidèles ne peuvent supporter. Saint Thomas tire au jour par la brutalité de la logique ce qui se dissimulait sous le couvert de la psychologie.

S'estimant suffisamment protégé par cette première distinction dont la portée est absolument générale, Siger introduit un certain nombre de doctrines véritablement surprenantes de la part d'un homme d'Église. Dieu ne serait pas la cause efficiente des choses, il n'en serait que la cause finale. On ne saurait lui attribuer non plus la prescience des futurs contingents, car Aristote a démontré que connaître les futurs contingents équivaut à les rendre nécessaires. Le monde est éternel et les espèces terrestres, telle que l'espèce humaine, sont également éternelles ; ce sont là des conclusions qui s'imposent nécessairement à

l'acceptation de la raison. Mais voici mieux encore. Non seulement le monde et les espèces sont éternelles aussi bien dans le passé que dans l'avenir, mais les phénomènes et les événements se reproduiront indéfiniment. Bien avant Vico et Nietzsche, et avec d'autres penseurs de son temps, Siger enseigne donc la théorie de l'éternel retour. Puisqu'en effet tous les événements du monde sublunaire sont nécessairement déterminés par les révolutions des corps célestes, et puisque ces révolutions doivent repasser indéfiniment par les mêmes phases, elles devront ramener éternellement les mêmes effets : « Comme le premier moteur est toujours en acte, et qu'il n'est pas en puissance avant d'être en acte, il en résulte qu'il meut et agit toujours... Or de ce qu'il meut et agit toujours, il résulte qu'aucune espèce n'arrive à l'être sans qu'elle n'y soit antérieurement parvenue, de telle manière que les mêmes espèces qui ont existé reviennent selon un cycle, et les mêmes opinions, les mêmes lois, les mêmes religions, en sorte que le cycle des choses inférieures résulte de celui des choses supérieures, quoique on ait perdu le souvenir de certaines d'entre elles à cause de leur éloignement dans le temps. Nous le disons selon l'opinion du Philosophe, mais sans affirmer que ce soit vrai ». Encore que cette doctrine ne s'applique qu'aux espèces qui sont seules nécessaires, puisque l'individu est accidentel et contingent, on se représente aisément quelle impression devait éprouver un maître de théologie en apprenant que, selon la raison, le christianisme avait déjà apparu et reparaîtrait encore une infinité de fois.

Mais la plus célèbre des doctrines averroïstes reprises par Siger et celle à laquelle il a consacré son œuvre la plus importante, est la conception d'une intelligence unique

pour tous les hommes. L'âme n'est pas unie au corps de l'homme par son être même, elle ne lui est unie que par son opération. L'âme raisonnable et le corps sont un *in opere, quia in unum opus conveniunt*, et c'est parce que l'intellect agent opère à l'intérieur du corps que l'acte de comprendre peut être attribué, non au seul intellect, mais à l'homme tout entier. Il n'en est pas moins vrai qu'en réduisant le contact entre l'intellect et le corps à celui de l'agent qui opère avec le lieu de son opération, Siger rendait possible l'affirmation d'un intellect agent unique et commun à l'espèce humaine tout entière. On voit aussitôt, et notre philosophe voit bien lui-même, quelles conséquences peuvent résulter d'une telle doctrine, mais la distinction entre la foi et la raison viendra rajuster les choses ; il faut donc poser qu'en bonne philosophie, et encore que cette conclusion soit contraire à la Vérité qui ne peut mentir, il n'y a pas une âme raisonnable pour chaque corps humain.

Ces propositions, noyées parmi beaucoup d'autres qui pouvaient en être déduites ou simplement rapprochées, se retrouvent parmi les 219 propositions condamnées en 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier. On ne s'étonnera pas trop d'apprendre que les tenants de la philosophie augustinienne aient profité de l'occasion pour englober dans la condamnation de l'averroïsme le péripatétisme libre de leurs adversaires dogmatiques et de saint Thomas d'Aquin lui-même. En fait, un certain nombre des propositions condamnées sont plus caractéristiques du thomisme que d'un véritable averroïsme. Le 18 mars 1277, c'est-à-dire aussitôt après la condamnation de Paris, l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, qui était lui-même partisan de l'augustinisme bien qu'il fut dominicain, condamnait un certain nombre de propositions thomistes

et notamment l'unité des formes substantielles. Ces tentatives ne devaient d'ailleurs pas être couronnées de succès, pas plus en ce qui concerne le thomisme dont la diffusion fut prodigieusement rapide, qu'en ce qui concerne l'averroïsme lui-même dont nous retrouverons les tenants plus audacieux que jamais au cours de tous les siècles suivants.

Sur l'influence d'Averroès : E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, 2e éd., Paris, 1861. — P. MANDONNET, *op. cit.*, qui dispense actuellement de tout le reste.

CHAPITRE III

LE TRADITIONALISME SCIENTIFIQUE : ROBERT GROSSETESTE ET ROGER BACON

On se souvient de l'obscurcissement brusque des écoles de Chartres, à la fin du XIIe siècle ; elles s'éteignent noyées dans la lumière trop prochaine de la jeune Université de Paris. L'œuvre qu'elles avaient commencée ne se termine cependant pas avec elles ; alors que la politique universitaire des Papes, qui veulent faire de Paris le centre des études théologiques pour le monde entier, y installe les Dominicains et que les Dominicains y installent à leur tour l'aristotélisme thomiste, l'Université d'Oxford, à la fois moins protégée et moins régentée que celle de Paris, continue librement et développe puissamment la philosophie à la fois traditionnelle et scientifique des Écoles chartraines. Oxford s'est en effet constituée avant le triomphe du thomisme ; ses maîtres enseignent donc la théologie augustinienne, profondément imprégnée de platonisme, que l'on considérait avant saint Thomas comme l'interprétation vraie du dogme. N'oublions pas d'ailleurs que beaucoup de maîtres anglais étaient venus à Chartres, dont Jean de Salisbury fut évêque, pour s'y instruire et pour y enseigner. Il s'était constitué dans cette ville un véritable milieu anglo-français, humaniste, platonicien et mathématicien ; Oxford, où vont affluer les sciences nouvelles empruntées

aux Arabes, recueillera et fera fructifier l'héritage de Chartres ; on y restera fidèle au platonisme augustinien, on y saura les langues et l'on y enseignera les mathématiques dont Paris se désintéressera. Le premier homme vraiment représentatif de ces diverses tendances est Robert Grosseteste, évêque de Lincoln (1175-1253).

C'est sous l'influence du néoplatonisme et des *Perspectives* arabes que Grosseteste en est venu à attribuer à la lumière un rôle capital dans la production et la constitution de l'univers. Mais dans le *De luce seu de inchoatione formarum* de R. Grosseteste cette vieille conception arrive à une pleine conscience d'elle-même et se développe d'une manière parfaitement conséquente. La lumière est une substance corporelle très subtile et qui se rapproche de l'incorporel. Ses propriétés caractéristiques sont de s'engendrer elle-même perpétuellement et de se diffuser sphériquement autour d'un point d'une manière instantanée. Donnons-nous un point lumineux, il s'engendre instantanément autour de ce point comme centre une sphère lumineuse immense. La diffusion de la lumière ne peut être contrariée que par deux raisons : ou bien elle rencontre une obscurité qui l'arrête, ou bien elle finit par atteindre la limite extrême de sa raréfaction, et la propagation de la lumière prend fin par là même. Cette substance extrêmement ténue est aussi l'étoffe dont toutes choses sont faites ; elle est la première forme corporelle et ce que certains nomment la corporéité.

Dans une telle hypothèse la formation du monde s'explique de la manière suivante. Si l'on se donne une matière qui s'étend selon les trois dimensions de l'espace, on se donne par là même la corporéité. Or c'est ce que l'on fait en se donnant simplement la lumière. Originairement,

forme et matière lumineuses sont également inétendues ; mais nous savons que se donner un point de lumière c'est s'en donner instantanément une sphère ; aussitôt donc que la lumière est posée elle se diffuse instantanément et, dans sa diffusion, entraîne et étend avec soi la matière dont elle est inséparable. Nous avions donc raison de dire que la lumière est l'essence même de la corporéité, ou, mieux encore, la corporéité elle-même. Première forme créée par Dieu dans la matière première, elle se multiplie infiniment elle-même et se répand également dans toutes les directions, distendant dès le commencement du temps la matière à laquelle elle est unie et constituant ainsi la masse de l'univers que nous contemplons.

Par un raisonnement subtil R. Grosseteste pense pouvoir démontrer que le résultat de cette multiplication infinie de la lumière et de sa matière devait être nécessairement un univers fini. Car le produit de la multiplication infinie de quelque chose dépasse infiniment ce que l'on multiplie. Or si l'on part du simple il suffit d'une quantité finie pour le dépasser infiniment. Une quantité infinie ne lui serait pas seulement infiniment supérieure, mais une infinité de fois infiniment supérieure. La lumière qui est simple, infiniment multipliée, doit donc étendre la matière également simple selon des dimensions de grandeur finie. Ainsi se forme une sphère finie dont la matière est plus ténue et raréfiée sur les bords, plus épaisse et plus dense au contraire à mesure que l'on se rapproche du centre. Alors que la matière périphérique a atteint déjà la limite de sa raréfaction, la matière centrale peut se raréfier encore. Lorsque toute la possibilité de raréfaction de la lumière *(lux)* est épuisée, la limite extérieure de la sphère constitue le firmament qui réfléchit à son tour une lumière *(lumen)*

vers le centre du monde. C'est l'action de cette lumière réfléchie qui engendre successivement les neuf sphères célestes dont la plus basse est celle de la lune. Au-dessous de cette dernière sphère céleste, inaltérable et immuable, s'échelonnent les sphères des éléments : feu, air, eau et terre. La Terre reçoit et concentre donc en elle les actions de toutes les sphères supérieures ; c'est pourquoi les poètes la nomment Pan, c'est-à-dire le Tout ; car toutes les lumières supérieures se rassemblent en elle et l'on peut en tirer l'opération de n'importe quelle sphère. C'est une Cybèle, mère commune dont peuvent être procréés tous les dieux.

Mais le principal mérite de Robert Grosseteste n'est peut-être pas d'avoir systématisé cette métaphysique de la lumière ; il faut le louer davantage encore d'avoir choisi cette conception de la matière parce qu'elle permet l'application d'une méthode positive à l'étude des sciences de la nature. Avant son élève Roger Bacon, et avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, il affirme la nécessité d'appliquer les mathématiques à la physique. Il y a une utilité extrême à considérer les lignes, les angles et les figures, parce que, sans leur secours, il est impossible de savoir la philosophie naturelle : *utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis*. Leur action se fait sentir dans l'univers entier et dans chacune de ses parties : *valent in toto universo et partibus ejus absolute*. C'est pourquoi Grosseteste écrit son opuscule sur les lignes, les angles et les figures. Il y définit le mode normal de propagation des actions naturelles qui se fait en ligne droite, soit directement, soit selon les lois de la réflexion et de la réfraction. Quant aux figures, les deux qu'il est indispensable de connaitre

et d'étudier sont la sphère, parce que la lumière se multiplie sphériquement ; et la pyramide, parce que l'action la plus puissante que puisse exercer un corps sur un autre est celle qui part de toute la surface de l'agent pour se concentrer sur un seul point du patient. L'essentiel de la physique se ramènerait donc à l'étude des propriétés des figures et des lois du mouvement telles qu'elles existent dans le monde sublunaire ; tous les effets naturels peuvent être expliqués par ce moyen : *his igitur regulis et radicibus et fundamentis datis ex potestate geometriae, diligens inspector in rebus naturalibus potest dare causas omnium effectuum naturalium per hanc viam* ; c'est le triomphe de la géométrie. Il faut expliquer tous les phénomènes naturels par des lignes, des angles et des figures : *omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras.* Une telle formule rend plus aisée à comprendre l'admiration profonde que conserva toujours pour son maître Roger Bacon. En vérité, par cette réduction de la physique, de la physiologie et même de la sensation aux règles de la figure et du mouvement, c'est la réforme cartésienne elle-même que le philosophe du XIII[e] siècle vient d'annoncer.

Avec Roger Bacon, disciple et compatriote de Robert Grosseteste, ce n'est pas seulement René Descartes, mais encore Francis Bacon qui s'annonce ; à l'exigence de la mathématique va s'ajouter celle, non moins impérieuse, de l'expérience. Cet homme singulier est né vers 1210-1214, aux environs d'Ilchester, dans le Dorsetshire. Il fit ses études à Oxford où il eut Robert Grosseteste et Adam de Marisco comme professeurs. Nous le retrouvons ensuite à Paris où il put encore voir Alexandre de Halès et Albert le Grand. Après un séjour de six à huit ans, c'est-à-dire vers 1250 ou 1252, il revint à Oxford où il enseigna jus-

qu'en 1257. Contraint d'abandonner son enseignement, il vint alors à Paris, siège de l'ordre franciscain auquel il appartenait, où il fut l'objet de suspicions et de persécutions continuelles jusqu'au moment où son protecteur Guido Fulcodi devint pape sous le nom de Clément IV (1265). C'est pendant la courte trève à laquelle correspondit pour lui ce pontificat (1265-1268) que Roger Bacon rédigea son *Opus majus*, composé à la requête du pape lui-même. Son activité littéraire se poursuivit ensuite jusqu'en 1277, date à laquelle ses idées relatives à l'astrologie furent englobées dans les propositions condamnées par l'évêque Étienne Tempier. On profita de l'occasion pour le condamner à la prison en 1278. Nous savons qu'il en était libéré en 1292, date à laquelle il composa son dernier écrit, le *Compendium studii theologiae*. La date de sa mort nous est inconnue.

Si étonnante que puisse nous apparaître la personnalité de Roger Bacon lorsque nous la comparons aux plus remarquables parmi celles de son temps, il ne faut pas oublier cependant qu'elle porte profondément gravée la marque de son époque. Bacon est d'abord et avant tout un scolastique, mais c'est un homme qui a conçu la scolastique tout autrement qu'Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin. Il n'a pas échappé en effet à la hantise de la théologie qui caractérise le moyen âge, et c'est là un trait qu'il importe de souligner si l'on ne veut pas se représenter Bacon sous un jour tout à fait faux. La deuxième partie de l'*Opus majus* est entièrement consacrée à définir les rapports de la philosophie à la théologie. Or son attitude sur ce point est parfaitement nette : il y a une seule sagesse parfaite et une science unique qui domine toutes les autres, c'est la théologie, et deux sciences sont indispensables pour

l'expliquer : le droit canon et la philosophie : *est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia.* La sagesse totale, nous dit-il, a été donnée par un seul Dieu, à un seul monde et pour une seule fin. Bacon opérera donc, exactement comme saint Bonaventure, une réduction de tous les arts à la théologie, et cette réduction suppose une conception de la connaissance fortement influencée par la doctrine augustinienne de l'illumination.

Deux raisons décisives prouvent en effet que la philosophie rentre dans la théologie et s'y subordonne. La première est que la philosophie est le résultat d'une influence de l'illumination divine dans notre esprit *(ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis).* Sans se confondre avec les averroïstes qu'il réfute ailleurs vigoureusement, Bacon emploie une terminologie averroïste. Il donne le nom d'intellect agent à ce maître intérieur qui nous instruit et que saint Augustin ou saint Bonaventure nommaient le Verbe. C'est donc l'intellect agent qui agit sur nos âmes en y versant la vertu et la science, de telle sorte que nous sommes incapables de les acquérir par nous-mêmes et devons les recevoir du dehors : *anima humana scientias et virtutes recipit aliunde.* En second lieu, et par une conséquence directe de ce qui précède, la philosophie est le résultat d'une révélation. Non seulement Dieu a illuminé les esprits humains pour leur permettre d'atteindre la sagesse, mais encore il la leur a révélée : *causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae adquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit.* Voici donc comment Bacon se représente l'histoire de la philosophie. Elle a été révélée d'abord à Adam et aux patriarches, et si nous savons bien interpréter les Écritures

nous verrons qu'elle se retrouve tout entière, quoique sous une forme imagée et colorée, sous leur sens littéral. Les philosophes païens, les poètes de l'antiquité et les Sybilles sont tous postérieurs aux philosophes vrais et fidèles qui furent les descendants de Seth et de Noé. Dieu leur a donné de vivre six cents ans parce qu'il ne leur fallait pas moins de temps pour achever la philosophie, et spécialement l'astronomie, qui est si difficile. Dieu leur a donc tout révélé et leur a accordé une longue vie pour leur permettre de compléter la philosophie au moyen des expériences *(Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem, ut philosophiam per experientias complerent)*. Mais ensuite la malice des hommes et leurs abus de toutes sortes devinrent tels que Dieu obscurcit leur cœur et que l'usage de la philosophie tomba en désuétude. C'est l'époque de Nemrod et Zoroastre, d'Atlas, de Prométhée, de Mercure ou Trismégiste, d'Esculape, d'Apollon et d'autres qui se faisaient adorer comme des dieux à cause de leur science. Il faut en venir au temps de Salomon pour assister à une sorte de renaissance et voir la philosophie retrouver sa perfection première. Après Salomon l'étude de la sagesse disparaît de nouveau à cause des péchés des hommes jusqu'à ce que Thalès la reprenne et que ses successeurs la développent de nouveau. On arrive ainsi à Aristote qui a rendu la philosophie aussi parfaite qu'elle pouvait l'être de son temps. Les philosophes grecs sont donc les disciples et les successeurs des hébreux ; ils ont retrouvé la révélation faite par Dieu aux patriarches et aux prophètes, révélation qui n'aurait pas eu lieu si la philosophie n'avait été conforme à la loi sacrée, utile aux enfants de Dieu, nécessaire enfin à l'intelligence et à la défense de la foi . Ainsi donc la philosophie n'est que l'explication de la sagesse divine

par la doctrine et par la conduite morale, et c'est pourquoi il n'y a qu'une seule parfaite sagesse qui est contenue dans les saintes Écritures ».

Il est clair que cette conception de la philosophie ne nous renseigne pas seulement sur la doctrine abstraite de R. Bacon, mais encore sur l'idée qu'il se faisait de sa mission personnelle. C'est là un point que l'on n'a pas assez remarqué et qui nous rend plus intelligibles les persécutions dont il a été l'objet. Bacon n'est pas seulement un philosophe, c'est encore un prophète. Toutes ses vitupérations contre le désordre et la décadence de la philosophie de son temps, les attaques violentes auxquelles il se livre contre Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin sont les réactions naturelles du réformateur dont les faux prophètes contrarient et retardent l'action. La pensée secrète qui anime Bacon c'est que le XIII[e] siècle est une époque de barbarie analogue aux deux précédentes que l'humanité a dû traverser à cause de ses péchés. Et comment donc peut-il concevoir sa propre mission, si ce n'est comme analogue à celles de Salomon et d'Aristote ? C'est lui qui a retrouvé l'idée si longtemps oubliée de la véritable philosophie et qui connaît la méthode grâce à laquelle cet édifice détruit pourra se relever de ses ruines. Cette conscience profonde d'une haute mission à remplir, le sentiment qu'il a de venir s'insérer à une place d'honneur dans l'histoire du monde et de la pensée humaine expliquent le ton hautain et agressif qu'il emploie souvent, son mépris de ses adversaires, le langage de réformateur et de restaurateur avec lequel il s'adresse au pape lui-même, et jusqu'à l'hostilité impitoyable enfin que lui ont vouée ses supérieurs.

L'œuvre du premier Bacon se présente donc sous un

aspect beaucoup plus complexe qu'on ne pourrait l'imaginer en lisant ses célèbres déclarations sur la nécessité de l'expérience. En réalité il considère la subordination de la théologie à la philosophie comme beaucoup plus étroite que ne l'avait imaginée saint Thomas. On remarquera en outre que cet homme, pour qui la philosophie n'est qu'une révélation qui se retrouve, situe la perfection du savoir humain aux environs de la création. C'est donc un progrès en arrière qu'il nous invite à réaliser en nous conseillant sa méthode de philosopher. Mais, d'autre part, Roger Bacon réussit à introduire dans cette extraordinaire perspective historique une conception très profonde de la méthode scientifique.

Remarquons tout d'abord que même dans cette entreprise qui est avant tout une restauration il y a place encore pour un véritable progrès. Les termes mêmes dans lesquels Bacon nous parle de la révélation philosophique primitive indiquent bien qu'elle avait simplement porté sur les principes puisqu'il avait fallu encore six cents ans pour en développer les conséquences. Mais il y a plus. La philosophie ne peut jamais arriver à être véritablement complète, et nous n'aurons jamais fini d'expliquer le détail du vaste monde dans lequel nous nous trouvons placé. Des découvertes proprement nouvelles sont donc et demeureront toujours possibles, à la condition d'employer les véritables méthodes qui nous permettront de les réaliser.

La première condition pour faire progresser la philosophie est de la débarrasser des entraves qui en arrêtent le développement. L'une des plus funestes est la superstition de l'autorité, et jamais cette superstition n'a été plus répandue que parmi les contemporains de Bacon. Il la poursuit donc de ses sarcasmes sans épargner aucun homme ni aucun ordre religieux, pas même le sien. S'il fait des

personnalités ce n'est pas par amour de la dispute, mais pour le plus grand bien de la vérité et de l'Église. Lorsqu'il critique dans l'*Opus minus* les sept défauts de la théologie, c'est au franciscain Alexandre de Halès et au dominicain Albert le Grand que ses critiques s'adressent. L'un est célèbre pour une Somme dont un cheval aurait sa charge, et qui d'ailleurs n'est pas de lui ; mais il n'a même pas connu la physique ni la métaphysique d'Aristote et sa fameuse Somme pourrit maintenant sans que personne n'y touche. Quant à Albert le Grand, c'est un homme qui n'est assurément pas sans mérites et qui sait beaucoup de choses, mais il n'a aucune connaissance des langues, de la perspective ni de la science expérimentale ; ce que ses ouvrages contiennent de bon tiendrait dans un traité vingt fois moins long que les siens. Le défaut d'Albert, de son disciple Thomas et de bien d'autres c'est de vouloir enseigner avant d'avoir appris.

Est-ce à dire que Bacon ne connaisse pas de véritables maîtres ? En aucune façon ; mais ce sont bien plutôt des maîtres de méthode que des maîtres de doctrines. Les deux qu'il cite le plus volontiers sont Robert Grosseteste et Pierre de Maricourt. Or Robert Grosseteste lui plaît d'abord parce que, sans les avoir aucunement ignorés, il s'est détourné des livres d'Aristote pour s'instruire au moyen d'autres auteurs et de son expérience propre ; ensuite parce qu'avec Adam de Marisco et d'autres il a su expliquer mathématiquement les causes de tous les phénomènes et montrer que cette science est nécessaire non seulement à toutes les autres mais encore à la théologie elle-même : *per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium exponere.* Mais s'il tient de ses maîtres anglais le goût et le respect des mathématiques, c'est à un français qu'il doit

le sentiment, si vif chez lui, de la nécessité de l'expérience. Son véritable maître, et celui sur lequel il ne tarit pas d'éloges, est Pierre de Maricourt, auteur d'un traité sur l'aimant que citera encore W. Gilbert au début du XVII[e] siècle et qui restera jusque-là le meilleur ouvrage concernant le magnétisme. En fait il proclame dans cette *Epistola de magnete* la nécessité de compléter la méthode mathématique par la méthode expérimentale. Il ne suffit pas de savoir calculer et raisonner, il faut encore être adroit de ses mains. Avec de l'habileté manuelle *(manuum industria)* on peut facilement corriger une erreur que l'on ne découvrirait pas au bout d'un éternité par les seules ressources de la physique et des mathématiques. Roger Bacon paraît avoir été vivement frappé par cette nouvelle méthode et par la science que Pierre de Maricourt lui devait. Il le nomme le maître des expériences : *dominus experimentorum*, et nous trace de ce savant solitaire dont nous savons si peu de choses, un portrait véritablement saisissant. Ce sont là, avec quelques autres noms plus obscurs encore de chercheurs isolés, les maîtres dont il prétend reprendre la méthode et prolonger l'effort.

Il convient donc d'insister d'abord sur le rôle que doivent jouer les mathématiques dans la constitution de la science. On ne peut rien connaître des choses de ce monde, soit céleste soit terrestre, si l'on ne sait pas les mathématiques : *impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica.* Cela est évidemment vrai des phénomènes astronomiques, et comme les phénomènes terrestres dépendent étroitement des astres, on ne saurait comprendre ce qui se passe sur terre si l'on ignore ce qui se passe dans les cieux. En outre il est certain, et Robert Grosseteste l'a parfaitement démontré, que toutes les actions naturelles se propagent et s'exer-

cent conformément aux propriétés mathématiques des lignes et des angles. Il est donc inutile d'insister sur ce point.

Quant à l'expérience, elle est beaucoup plus nécessaire encore, car la supériorité de l'évidence qu'elle entraîne est telle que celle même des mathématiques peut s'en trouver parfois renforcée. « Il y a en effet deux manières de connaître, le raisonnement et l'expérience. La théorie conclut et nous fait admettre la conclusion, mais elle ne donne pas cette assurance exempte de doute où l'esprit se repose dans l'intuition de la vérité tant que la conclusion n'a pas été trouvée par la voie de l'expérience. Beaucoup de gens ont des théories sur certains objets, mais comme ils n'en ont pas fait l'expérience, elles restent inutilisées par eux et ne les incitent ni à chercher tel bien, ni à éviter tel mal. Si un homme qui n'a jamais vu de feu prouvait par des arguments concluants que le feu brûle, qu'il abîme les choses et les détruit, l'esprit de son auditeur ne serait pas satisfait, et il n'éviterait pas le feu avant d'y avoir mis la main ou un objet combustible, pour prouver par l'expérience ce que la théorie enseignait. Mais une fois faite l'expérience de la combustion, l'esprit est convaincu et il se repose dans l'évidence de la vérité ; le raisonnement ne suffit donc pas, mais l'expérience suffit. C'est ce que l'on voit clairement dans les mathématiques dont les démonstrations sont cependant les plus certaines de toutes ». Si quelqu'un possède une démonstration concluante en ces matières, mais sans l'avoir vérifiée par l'expérience, son esprit ne s'y attachera pas, il ne s'y intéressera pas et il négligera cette conclusion jusqu'à ce qu'une construction expérimentale lui en fasse voir la vérité. Alors seulement il acceptera cette conclusion en toute tranquillité.

L'expérience telle que R. Bacon la conçoit est double. L'une interne et spirituelle, dont les plus hauts degrés nous conduisent aux sommets de la vie intérieure et de la mystique, l'autre externe et que nous acquérons par le moyen des sens. C'est cette dernière qui est à l'origine de toutes nos connaissances scientifiques véritablement certaines et en particulier de la plus parfaite des sciences, la science expérimentale.

La science expérimentale *(scientia experimentalis)*, dont le nom apparaît pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine sous la plume de Roger Bacon, l'emporte sur tous les autres genres de connaissance par une triple prérogative. La première est que, comme nous l'avons dit, elle engendre une complète certitude. Les autres sciences partent des expériences considérées comme principes et en déduisent par voie de raisonnement leurs conclusions ; mais si elles veulent avoir en outre la démonstration complète et particulière de leurs conclusions elles-mêmes, c'est à la science expérimentale qu'elles sont contraintes de la demander. C'est ce que R. Bacon établit longuement dans toute une série de chapitres consacrés à la théorie de l'arc-en-ciel. La deuxième prérogative de cette science est qu'elle peut s'établir au point où se terminent chacune des autres sciences et démontrer des vérités qu'elles seraient incapables d'atteindre par leurs propres moyens. Un exemple de ces découvertes qui sont à la limite des sciences sans en être ni les conclusions ni les principes nous est fourni par la prolongation de la vie humaine, qui viendra couronner la médecine, mais que la médecine seule ne saurait convenablement réaliser. La troisième prérogative de la science expérimentale n'est pas relative aux autres sciences, mais consiste dans la puissance qui lui permet de fouiller les

secrets de la nature, de découvrir le passé, l'avenir et de produire tant d'effets merveilleux qu'elle assurera le pouvoir à ceux qui la posséderont. C'est ce que l'Église devrait prendre en considération pour épargner le sang chrétien dans sa lutte contre les infidèles, et surtout en prévision des périls qui nous menaceront au temps de l'Antéchrist, périls auxquels il serait aisé d'obvier, avec la grâce de Dieu, si les princes du monde et de l'Église favorisaient l'étude de la science expérimentale et poursuivaient les secrets de la nature et de l'art.

L'*Opus majus* de R. Bacon ne se présentera donc pas comme un exposé de la science totale, car cette science n'est pas acquise, elle reste à acquérir. Bacon ne prétend qu'inviter à la recherche, et surtout à la pratique des expériences. C'est le thème qu'il reprend inlassablement : ici le raisonnement ne prouve plus rien, tout dépend de l'expérience. *Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia.* A part cette méthode dont il est sûr, Bacon ne nous donnera que des échantillons de sa fécondité. De là le caractère encyclopédique de son œuvre principale où nous rencontrons successivement : l'analyse des conditions requises pour une étude sérieuse des langues philosophiques, un exposé de la méthode mathématique et des exemples de son application aux sciences sacrées et profanes, un traité de géographie, un traité sur l'astrologie et ses utilisations, un traité de la vision, une description de la méthode expérimentale et une morale. Toutes ces spéculations attestent un savoir très étendu, un goût très vif des faits concrets et le sens des conditions requises pour assurer le progrès des sciences. Ses nombreuses erreurs elles-mêmes supposent souvent une pensée déjà en avance sur celle de son temps. Les considérations dans lesquelles

il se complaît sur l'alchimie et l'astrologie montrent qu'avant les philosophes de la Renaissance il croit à la possibilité d'en faire sortir autant de sciences positives. Mais plus encore que le contenu même de sa doctrine c'est l'esprit dont elle est animée qui lui confère son intérêt et lui assure une place durable dans l'histoire des idées. Si l'on songe aux conditions misérables dans lesquelles Roger Bacon a vécu, aux difficultés sans nombre, et dont il se plaint sans cesse, qui l'ont empêché non seulement de faire des expériences, mais même d'écrire, on restera étonné devant ce génie malheureux qui seul au XIIIe siècle, et peut-être même jusqu'à nos jours, a osé concevoir une scolastique fondée sur une science entièrement neuve, libérée de l'influence d'Aristote et uniquement justiciable de l'expérience et de la raison.

A côté de ces grands noms qui mériteraient de prendre définitivement place dans l'histoire de la philosophie des sciences, on doit rappeler ceux de chercheurs tels que Witelo (Vitellion) dont la *Perspectiva* n'a jamais été oubliée et pour laquelle Képler devait écrire des *Paralipomènes* ; maître Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg, 1250-131?), dont les écrits portent sur l'optique, sur tous les domaines de la philosophie et s'étendent même à la théologie ; Henri Bate de Malines (1244-1300?) qui s'occupa de questions astronomiques. Mais si intéressants que soient certains d'entre eux, et notamment maître Dietrich, au point de vue scientifique et philosophique, il est visible que le grand courant de la philosophie naturelle s'est déjà formé et que c'est à Oxford que s'en trouve la source. Dès le XIIIe siècle il amorce le mouvement de réforme intellectuelle qui va s'accomplir dans les dernières années de la Renaissance. Nous ne le perdrons plus de vue désormais.

L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster, 1912 *(Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* IX). — Du même : *Die Philosophie des Roberts Grosseteste*, Münster (même collection, XVIII, 4-6).

Rogeri Bacon, *Opus majus*, éd. par J. H. Bridges, 3 vol., Oxford, 1897-1900. — *Opera quaedam hactenus inedita*, éd. par J. S. Brewer, Londres, 1859 (contient Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae). — *Opera hactenus inedita*, éd. par Robert Steele, 4 fasc., Oxford, 1905-1913 (contient *De viciis contractis in studio theologiae*, et *Communia naturalia)*. — *Compendium studii theologiae*, éd. G. Rashdall (Brit. Soc. of Francisc. Studies III), 1911. — *Pars of the Opus tertium*, éd. A. G. Little *(ibid.*, IV), 1912.

Sur son œuvre, consulter l'ouvrage encore utilisable (surtout 1re et 2e part.) de E. Charles, *Roger Bacon*, Bordeaux, 1861 ; les articles de H. Hoffmanns, Rev. neo-scol., 1906, 1908, 1909. Archiv, 1907. — R. Bacon, *Commemorative essays*, éd. Little, 1914.

CHAPITRE IV

RAYMOND LULLE ET DUNS SCOT

La fécondité philosophique du XIIIe siècle et la remarquable variété de ses productions dans le domaine de la pensée apparaissent plus singulières encore lorsqu'on songe que des philosophes tels que Raymond Lulle et Duns Scot peuvent lui être chronologiquement attribués. Si l'on tient compte cependant de ce fait que l'un et l'autre ont trouvé les principales écoles philosophiques du XIIIe siècle entièrement constituées, et que leur activité intellectuelle se définit par rapport aux grandes doctrines déjà élaborées, on considérera comme légitime d'étudier à part ces deux philosophes, qui l'un et l'autre prolongent la tradition mais dont le second prépare en même temps par son œuvre critique l'avènement des temps nouveaux.

I. — Raymond Lulle.

La vie du bienheureux Raymond Lulle (1235-1315) fournirait un excellent sujet de roman, elle se déroule cependant à l'intérieur du cadre normal et reste entièrement dominée par les préoccupations d'ordre religieux qui caractérisent le moyen âge. La légende d'un Raymond

Lulle alchimiste et quelque peu magicien ne reçoit aucune confirmation de l'examen de sa vie ni de l'étude de ses œuvres. Lulle est simplement un illuminé, qui croit tenir sa doctrine d'une révélation divine et qui s'emploie, avec une ardeur un peu chimérique, à la propagation de la méthode d'apologétique dont le succès doit entraîner la conversion des infidèles.

Le fameux *Art* de Lulle n'est pas autre chose que l'exposé de cette méthode. Il consiste essentiellement en tables sur lesquelles sont inscrits les concepts fondamentaux, de telle manière qu'en combinant les diverses positions possibles de ces tables les unes par rapport aux autres on puisse obtenir mécaniquement toutes les relations de concepts correspondant aux vérités essentielles de la religion. Il va sans dire que lorsqu'on essaye aujourd'hui de se servir de ces tables on se heurte aux pires difficultés et l'on ne peut pas ne pas se demander si Lulle lui-même a jamais été capable de les utiliser. On doit le croire cependant, si l'on s'en tient à ses propres déclarations, et l'on ne concevrait pas autrement d'ailleurs l'insistance avec laquelle il préconise l'emploi de son *Art* contre les erreurs des averroïstes et des musulmans.

Le sentiment, si vif chez Raymond Lulle, de la nécessité d'une œuvre apologétique destinée à convaincre les infidèles, ne lui est aucunement personnel et ne constituait pas un fait nouveau. Déjà Raymond Martin dans son *Pugio fidei*, et saint Thomas avec sa *Summa contra gentiles*, avaient ouvertement poursuivi le même but. Mais on peut dire que chez Raymond Lulle cette préoccupation passe au premier plan et engendre la doctrine philosophique elle-même dans ce qu'elle a de plus original. Il faut une méthode en effet, mais il n'en faut qu'une, pour convaincre d'erreur

musulmans et averroïstes. Dans l'un et l'autre cas on se trouve en présence du même problème parce que l'on a affaire à des païens. Les musulmans nient notre révélation et les averroïstes refusent, pour des raisons de principe, de la prendre en considération. La philosophie et la religion se trouvent donc séparées par un abîme, l'une n'argumentant qu'au nom de la raison, l'autre argumentant par une méthode positive *(positiva consideratio)*, c'est-à-dire au nom des données révélées qu'elle pose d'abord comme des faits, et dont elle déduit ensuite les conclusions. Or il est évident *a priori* que l'accord doit pouvoir s'établir entre les deux sciences. La théologie est la mère et la maîtresse de la philosophie ; il doit donc y avoir entre la théologie et la philosophie le même accord que l'on rencontre toujours entre la cause et l'effet. Pour manifester cette concordance fondamentale il faut partir de principes qui soient reconnus et avoués de tous ; et c'est pourquoi Raymond propose la liste de ceux qui figurent sur sa table générale, principes généraux et communs à toutes les sciences, connus et évidents par soi, et sans lesquels il ne saurait y avoir ni science ni philosophie. Ces principes sont : bonté, grandeur, éternité ou durée, puissance, sagesse, volonté, vertu, vérité et gloire ; différence, concordance, contrariété, principe, moyen, fin, plus grand, égalité, plus petit. Tous les êtres, ou bien sont impliqués dans ces principes, ou se sont développés selon leur essence et leur nature. Raymond Lulle ajoute à sa liste, et c'est là le secret du *Grand Art*, les règles qui permettent de combiner correctement ces principes ; il a même inventé des figures tournantes qui permettent de les combiner plus aisément, et toutes les combinaisons que les tables de Lulle rendent possibles correspondent précisément à toutes les vérités et à tous les

secrets de la nature que l'intellect humain peut atteindre en cette vie.

Les règles qui permettent de déterminer la combinaison des principes sont une série de questions très générales et applicables à toutes les autres, telles que : de quoi, pourquoi, combien, quel, quand, où, et d'autres du même genre. Quant aux opérations qui permettent de rattacher les choses particulières aux principes par le moyen des règles, elles supposent des notions logiques et métaphysiques que Lulle semble mettre sur le même plan et considérer comme également évidentes. Dans un dialogue où nous voyons Lulle convaincre sans peine un Socrate exceptionnellement docile, le philosophe grec se laisse imposer comme naturellement évidentes des propositions dont résulte immédiatement une démonstration de la Trinité. Lulle considère comme une règle de l'art d'inventer que l'intelligence humaine peut s'élever au-dessus des constatations des sens et même les corriger ; il demande également à Socrate d'admettre que la raison peut se critiquer elle-même avec l'aide de Dieu et reconnaître parfois en soi la réalité d'une action divine dont elle ressent les effets bien qu'elle ne puisse pas la comprendre. Socrate admet volontiers que l'intellect transcende les sens et doit même parfois se transcender lui-même en reconnaissant l'existence nécessaire de choses qu'il ne comprend pas : *intellectus transcendit seipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intelligit.* L'art de Lulle consiste donc surtout à se faire accorder d'avance les principes dont découleront nécessairement ses conclusions. Mais les procédés techniques grâce auxquels il croyait pouvoir atteindre même les ignorants et convaincre les infidèles contenaient le germe d'une idée dont la fortune allait être considérable ; ces tourniquets sur lesquels Lulle

inscrit ses concepts fondamentaux sont le premier essai de cette combinatoire universelle que Leibniz rêvera de constituer.

II. — Duns Scot et le scotisme.

Nous avons marqué précédemment les directions philosophiques les plus caractéristiques du XIIIe siècle, et si nous avions prétendu suivre dans le détail l'histoire du mouvement des idées au moyen âge, il eut encore fallu montrer comment elles se sont comportées les unes à l'égard des autres. Car on pense bien qu'elles ne se sont ni ignorées, ni ménagées. C'est dans la même université de Paris qu'ont enseigné au même moment saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant. C'est à Paris encore que Roger Bacon subit au même moment la double épreuve du silence et de la prison. Nous savons ce que ce dernier pensait de ses prédécesseurs et de ses adversaires, mais il peut être également intéressant de connaître ce qu'eux-mêmes ou leurs disciples pensaient les uns des autres. La lutte fut particulièrement vive entre les partisans de l'aristotélisme et ceux de l'augustinisme ; elle le devint d'autant plus qu'à de rares exceptions près, cette opposition de doctrines se transforma en une opposition entre les ordres religieux qui les avaient adoptées, les Dominicains tenant pour saint Thomas et les Franciscains pour saint Bonaventure. De là une littérature de controverse, curieuse, et souvent instructive, en ce qu'elle fait saillir les caractères propres des doctrines, mais l'intérêt historique s'en efface devant celui que présente la grande synthèse des deux mouvements tentée par Jean Duns Scot.

Duns Scot est né en 1266 ou 1274. Le lieu exact de sa naissance est inconnu et l'on hésite entre l'Irlande, l'Écosse ou l'Angleterre. De bonne heure il entra dans l'ordre de Saint-François (1290 environ), et l'on remarquera à cette occasion que si les Dominicains ont produit deux génies de premier ordre, Albert et Thomas, les Franciscains ont produit un beaucoup plus grand nombre de philosophes originaux. Tout se passe comme si les deux grands dominicains avaient écrasé sous le poids de leur gloire et sous la perfection de l'œuvre réalisée l'esprit de curiosité et d'invention dans l'ordre auquel ils appartenaient. A de rares exceptions près, comme celle que constitue Durand de Saint-Pourçain, l'ordre dominicain agit au moyen âge comme un facteur de conservation. Il débute par une révolution philosophique, mais, le nouvel état de choses une fois fondé, il s'y tient. Les Franciscains au contraire vont inaugurer un travail de révision et de critique, tant sur le contenu même des doctrines que sur leurs principes, qui va entraîner progressivement la philosophie médiévale dans la direction de la Renaissance. Ajoutons que l'influence franciscaine est inséparable au XIVe siècle de celle de l'université d'Oxford et du génie britannique. C'est Oxford qui va défaire ce qu'a fait Paris ; Duns Scot prépare Occam et Occam annonce sur plus d'un point l'esprit de la philosophie moderne. Envisagé du point de vue thomiste, le mouvement qui commence à Duns Scot ne peut être évidemment considéré que comme le point de départ d'une décadence ; mais considéré d'un simple point de vue historique, c'est bien lui qui prépare au contraire l'avènement des philosophies nouvelles et en explique l'apparition.

Duns Scot appartient donc à l'ordre franciscain. Il reçoit

à Oxford sa formation philosophique et subit fortement l'influence augustinienne qui y prédomine ; il y enseigne lui-même jusqu'en 1304, vient d'Oxford à Paris pour y prendre le doctorat en théologie, y enseigne de 1305 à 1308, se rend à Cologne et y meurt le 8 novembre de cette dernière année. Il est évident que le triomphe de la philosophie aristotélicienne est un fait contre lequel Duns Scot ne songe pas à s'insurger ; c'est dans l'aristotélisme et, en une certaine mesure, à l'intérieur du thomisme même que Duns Scot va s'installer. Mais en s'y établissant il y introduit la double influence à laquelle l'enseignement d'Oxford l'avait lui-même soumis : l'une est celle de l'idéal mathématique et scientifique professé par Robert Grosseteste, Adam de Marisco et Roger Bacon ; l'autre, qui se séparait d'ailleurs rarement de la précédente, est celle de l'augustinisme franciscain. Par là le système élaboré par saint Thomas allait subir une transformation qui devait en modifier profondément la signification.

La rigoureuse conception de la science élaborée dans le milieu philosophique d'Oxford détermine d'abord une transposition générale des coefficients de valeur attribués par saint Thomas aux démonstrations philosophiques. Il ne s'agit plus ici simplement de faire le départ entre ce qui est accessible à la raison et ce qui doit être réservé à la révélation, mais de ce que l'on a le droit d'appeler démonstration à l'intérieur du domaine même réservé à la raison. Il est entendu que la Trinité ou les autres dogmes de ce genre ne sauraient être rationnellement démontrés. Mais dans ce que l'on considère ordinairement comme démontrable il faut encore distinguer entre la démonstration *a priori* qui va de la cause à l'effet et la démonstration *a posteriori* qui remonte de la connaissance d'un effet donné

à celle de sa cause. Saint Thomas savait parfaitement qu'en bonne doctrine aristotélicienne la deuxième est inférieure à la première, mais il l'estime encore suffisante pour nous fournir une connaissance assurée de sa conclusion. Pour Duns Scot au contraire il n'y a qu'une seule démonstration, et c'est la première. Toute démonstration digne de ce nom se fait à partir d'une cause nécessaire et évidente appliquée à la conclusion par un raisonnement syllogistique. Aucune démonstration de l'effet à la cause ne mérite absolument le nom de démonstration : *nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter*. Il résulte immédiatement de là que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont relatives car nous n'atteignons jamais Dieu qu'à partir de ses effets. Ne parlons ici ni de scepticisme ni de relativisme kantien comme on a cru pouvoir le faire ; mais ne laissons pas non plus échapper cette nuance qui présente son intérêt. Saint Thomas dit : les preuves de l'existence de Dieu ne sont que des démonstrations par l'effet, mais ce sont des démonstrations ; Duns Scot constate : les preuves de l'existence de Dieu sont des démonstrations, mais ce ne sont que des démonstrations relatives. Nous allons voir cette légère divergence initiale s'élargir et s'accuser.

On ne saurait soutenir en effet qu'à cela se borne le désaccord entre les deux philosophes, et la preuve que cette distinction d'apparence subtile ne porte pas sur une simple question de terminologie nous est fournie bientôt par Duns Scot à propos de la démonstration des attributs de Dieu. Parmi ces attributs il en est un certain nombre que les philosophes ont connu et que les penseurs catholiques peuvent démontrer, au moins *a posteriori* : par exemple, que Dieu est la première cause efficiente, la dernière fin,

la suprême perfection, l'être transcendant et un grand nombre d'autres. Mais il en est aussi dont les catholiques glorifient Dieu et que les philosophes n'ont pas connus, et par exemple : que Dieu est tout-puissant, immense, omniprésent, vrai, juste et miséricordieux, providence de toutes les créatures et spécialement des créatures intelligentes. On pouvait en effet conclure dans une certaine mesure les premiers attributs au moyen de la raison naturelle *(ratione naturali aliqualiter concluderentur)*, mais les derniers ne sont plus que croyables. Ce sont des *credibilia*, et d'autant plus certains pour le chrétien que l'autorité divine les garantit, mais d'une certitude qui ne se fonde pas essentiellement sur la raison. Dans ce refus de compter la Providence divine au nombre des thèses démontrables et connues des anciens philosophes, on aperçoit l'influence exercée par l'averroïsme latin sur des penseurs authentiquement scolastiques. Duns Scot admet visiblement que la notion de providence est étrangère à l'aristotélisme ; il ne dit pas cependant que la négation de la providence soit vraie pour la raison et fausse sous la foi.

C'est une combinaison analogue d'influences qui permet d'expliquer l'attitude adoptée par Duns Scot au sujet de l'immortalité de l'âme. Il n'estime pas qu'elle ait été démontrée par Aristote et il ne pense pas non plus qu'elle soit susceptible d'être démontrée philosophiquement par les seules ressources de la raison. On ne sait pas au juste ce qu'Aristote en a pensé et les preuves qu'en ont apportées les philosophes sont plutôt des arguments probables *(probabiles persuasiones)* que de rigoureuses démonstrations. Il est en effet impossible de démontrer l'immortalité de l'âme ni *a priori* ni *a posteriori*. On ne peut la démontrer *a priori*, parce qu'il est impossible de prouver par la raison

naturelle que l'âme raisonnable est une forme subsistante par soi et capable d'exister sans le corps ; la foi seule peut nous en rendre certains. On ne peut la démontrer non plus *a posteriori*. Car si l'on déclare qu'il faut des récompenses et des châtiments on suppose démontrée ou démontrable l'existence d'un suprême justicier, ce dont la foi seule nous assure ; on oublie aussi que chaque faute est à elle-même sa propre punition. Quant à raisonner sur notre désir naturel de l'immortalité et de la résurrection, c'est commettre une pétition de principe, car on ne saurait éprouver le désir naturel d'une chose dont on ne sait pas même si elle est possible. L'homme craint la mort, mais les animaux la craignent aussi ; toutes les considérations de ce genre ne prouvent donc rien, et si l'on peut considérer l'immortalité de l'âme comme une conclusion probable on ne peut pas trouver de raison démonstrative qui en fasse une conclusion nécessaire : *non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum.*

Ainsi toute une série de thèses qui relevaient jusqu'alors de la philosophie se trouvent renvoyées à la théologie et l'aspect traditionnel de cette dernière va s'en trouver à son tour quelque peu modifié. Puisqu'elle devient l'asile naturel de tout ce qui ne comporte pas de démonstration nécessaire et de tout ce qui n'est pas objet de science, il s'ensuit que la théologie n'est une science que dans un sens très spécial du mot. Ce n'est pas une science spéculative, c'est une science pratique dont l'objet est moins de nous faire connaître certains objets que de régler nos actions. La révélation se trouve ainsi jouer un rôle qui la distingue plus radicalement encore de la raison. En nous donnant une connaissance obscure de ce qu'elle nous révèle, la révélation fait fonction d'objet *(supplet vicem objecti)*,

et elle prend la place de cet objet qui nous serait inaccessible parce que la raison naturelle est impuissante à nous donner une connaissance suffisante de notre véritable fin. Même si la raison naturelle suffisait à prouver que la vision et l'amour de Dieu sont la fin de l'homme, elle ne saurait prouver que cette vision doit être éternelle et que l'homme complet, corps et âme, doit avoir Dieu pour fin. Ainsi philosophie et théologie vont avoir beaucoup moins de points de contact qu'elles n'en avaient chez saint Thomas. Rien de ce qui est démontrable par la raison n'est révélé par Dieu, et rien de ce qui est révélé par Dieu n'est démontrable ; la voie qui va conduire à la séparation de la métaphysique et de la théologie positive est largement ouverte et les théologiens la parcourront jusqu'au bout.

Si nous considérons d'autre part le contenu même de la doctrine, elle nous apparaît comme ayant subi des transformations non moins importantes. Au premier aspect Duns Scot reste d'accord avec saint Thomas sur les thèses fondamentales de la philosophie, mais on aperçoit presque toujours à la réflexion qu'il les entend dans un sens nouveau. Les preuves de l'existence de Dieu sont expressément *a posteriori* et prises de la considération des effets, comme celles mêmes de saint Thomas. Mais on remarque chez lui une tendance très forte à reléguer au second plan l'évidence sensible qui fournit à la preuve son point de départ pour s'appuyer sur les relations nécessaires entre concepts empruntés à l'expérience. Argumenter sur ce fait que nous constatons l'existence du mouvement, c'est argumenter sur le contingent et par conséquent sur une base précaire ; le point d'appui est facile à saisir, mais il n'est pas solide. Duns Scot raisonne donc de préférence à partir du nécessaire, c'est-à-dire en développant le contenu de certaines

idées primitivement empruntées à l'expérience. C'est ce qui a fourni à certains historiens l'occasion de lui reprocher l'emploi de preuves *a priori* de l'existence de Dieu. Le reproche n'est pas fondé puisque Duns Scot insiste au contraire sur l'impossibilité où nous sommes d'avoir une notion suffisante de l'essence divine ; il ne l'est pas non plus si l'on veut insinuer par là que Duns Scot oublie ou ignore l'origine sensible des idées sur lesquelles il argumente ; mais il y a incontestablement chez lui une tendance très forte à situer la valeur de la preuve dans la nécessité des rapports conceptuels qu'elle développe plutôt que dans l'évidence sensible des faits à partir desquels les concepts ont été constitués. C'est ce qui lui permet de « colorer » l'argument ontologique au point d'en faire un argument *a posteriori* en faveur de l'existence de Dieu. D'une manière générale Scot établit que Dieu est un être possible et il conclut de là que s'il est possible il est nécessaire. Si une première cause efficiente est possible, si une dernière fin et une perfection suprême sont possibles, il en résulte qu'ils sont par là même nécessaires. La voie qu'il suit consiste donc à partir, non d'une existence contingente, mais du concept que nous nous formons de l'essence d'une certaine nature et de sa possibilité *(de naturae quidditate et possibilitate)*. Il résulte de là que l'argument de saint Anselme lui-même devient susceptible d'une interprétation favorable. Non pas que l'existence de Dieu puisse jamais devenir pour nous une évidence immédiate ; elle exige toujours une argumentation, et, chez saint Anselme aussi bien que chez les autres, elle est l'occasion d'une véritable démonstration. Mais là encore il faut établir d'abord que le concept de Dieu est possible, et dès que nous avons atteint l'idée d'un être par soi possible, il en résulte que nous devons

en affirmer nécessairement l'existence. On établira donc d'abord que l'idée de Dieu n'implique aucune contradiction et l'on en conclura ensuite qu'il serait contradictoire de ne pas lui attribuer l'existence. Il y a donc chez Duns Scot, si l'on veut bien y réfléchir, une véritable synthèse du thomisme et de l'augustinisme anselmien, mais c'est l'esprit de saint Anselme qui prédomine. D'une part, en effet, saint Anselme n'a jamais nié que le sensible ou la révélation ne fussent des points de départ nécessaires pour la constitution de notre idée de Dieu ; et d'autre part Duns Scot préfère manifestement les preuves conceptuelles fondées sur les rapports d'essences, aux preuves qui s'appuient sur la constatation des existences. Lorsque saint Thomas part de ce fait qu'il y a du mouvement, il s'établit sur un fondement qu'Héraclite lui-même ne saurait contester ; mais si le mouvement est un fait, c'est un fait contingent. Mieux vaut donc raisonner, comme saint Thomas paraît finalement l'avoir reconnu dans ses dernières preuves, sur les concepts eux-mêmes de causalité, de perfection et de finalité. Le tort de saint Anselme n'a donc pas été d'affirmer l'existence de Dieu au nom d'un rapport d'idées, mais bien plutôt d'avoir laissé croire que l'existence de Dieu peut être une vérité immédiate et de n'avoir soumis à aucune critique l'idée dont l'objet est nécessairement existant. Ce qui caractérise la méthode de Duns Scot c'est qu'il reconnaît la légitimité de l'argumentation ontologique et même qu'il affirme sa supériorité sur l'autre ; mais il nie que l'on puisse se passer d'une argumentation et qu'elle soit *a priori*. Pour lui comme pour saint Anselme on peut légitimement conclure de l'existence du suprême intelligible dans la pensée qu'il est aussi dans la réalité le souverain être. Un suprême intelligible qui ne serait que dans la pensée

serait à la fois possible et impossible, et par conséquent contradictoire : il faut donc en affirmer l'existence réelle. Duns Scot n'a jamais douté que l'être dont on affirme nécessairement l'existence n'existe en effet nécessairement.

Cet être premier que nous atteignons par une triple voie se présente en outre à notre pensée sous un aspect remarquable. Saint Thomas formule toujours la question de l'existence de Dieu en se demandant simplement si Dieu existe ; Duns Scot formule toujours la même question en se demandant s'il existe un être infini, qui par conséquent serait Dieu. Il est donc évident que, parmi tous les attributs communément affirmés de Dieu, Duns Scot reconnaît une valeur particulière à l'infinité et que pour lui l'infini se confond avec Dieu lui-même. C'est là en effet, si l'on peut dire, son attribut essentiel, et la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas achevée tant que nous n'avons pas atteint ce résultat. Dire qu'il est l'être premier, c'est ne considérer en lui que la face qu'il tourne vers les créatures ; dire qu'il est l'infini, c'est nous en former le concept le plus parfait que nous puissions nous former ici-bas de lui. Or les voies qui nous ont conduits à son existence nous conduisent en outre à son infinité. Dieu est une cause efficiente infinie puisqu'à titre de cause première il contient éminemment une infinité d'effets. Et sans doute la nature même de ces effets interdit que Dieu ne les produise simultanément, mais si nous ne considérons que sa propre puissance, il aurait en lui de quoi les produire s'ils étaient simultanément productibles et compossibles ; Dieu est donc infini. Il l'est également si nous l'envisageons en tant que suprême intelligence. Dieu connaît distinctement tout ce qu'il peut faire ou tout ce qui peut être compris ; il y

a donc une infinité d'intelligibles dans l'intelligence première et par conséquent l'intellect qui les embrasse tous simultanément est actuellement infini. Enfin l'infinité de Dieu nous est prouvée par l'inclination naturelle de notre volonté vers un bien suprême et de notre intelligence vers une suprême vérité. Notre volonté ne tendrait pas vers un bien infini comme vers son objet propre si ce bien infini était contradictoire et n'existait pas ; il faut admettre un centre d'attraction pour rendre compte d'une tendance aussi aisément observable. De même en ce qui concerne l'intelligence. Non seulement en effet l'idée d'un être infini ne nous semble pas contradictoire, mais elle nous semble être le type même de l'intelligible. Or il serait extraordinaire que personne n'aperçût la moindre contradiction dans cet objet premier de la pensée alors que notre oreille découvre immédiatement la moindre dissonance. C'est même parce que l'idée de l'être infini nous semble si parfaitement intelligible que l'argument de saint Anselme conserve quelque valeur ; il ne serait pas parfaitement intelligible s'il n'était d'abord un objet réel capable de fonder une intellection. Il est donc certain que le Dieu dont nous avons conclu l'existence est un être infini.

Cet infini que nous pouvons conclure, nous ne saurions évidemment le comprendre, et tout ce que nous en disons porte la marque trop sensible de notre infirmité. Comme saint Thomas, Duns Scot estime relative et caduque notre connaissance des attributs divins, mais il la considère cependant comme mieux fondée en réalité qu'on ne le suppose généralement. C'est là un point de doctrine que l'on a tort de négliger, lorsqu'on veut comparer la pensée de Duns Scot à celle de Descartes. On a raison de rapprocher les deux philosophes par le sentiment très vif qu'ils

manifestent de l'infinité de Dieu ; mais alors que Descartes en conclut la négation formelle de toute distinction, même de raison, entre les attributs divins, Duns Scot estime insuffisante la distinction généralement admise entre ces attributs. C'est que la tendance à accuser la transcendance du créateur par rapport à la créature est modérée chez lui et comme contrariée par une autre tendance qui le conduit à marquer fortement la réalité de la forme. Avec tous les théologiens du moyen âge il admet l'unité de Dieu et que par conséquent tous les attributs divins se rejoignent finalement dans l'unité de l'essence divine ; mais il ajoute qu'il y a en Dieu au moins un fondement virtuel de la distinction que nous établissons entre ses différents attributs, à savoir la perfection formelle correspondante aux noms par lesquels nous les désignons. Duns Scot modifie donc sur ce point la théologie naturelle dans le sens contraire de celui où Descartes s'efforcera de l'entraîner.

C'est ce même sentiment de l'infinité divine qui conduit d'autre part Duns Scot à accentuer le caractère contingent des effets de Dieu. Non que la volonté divine soit, comme le soutiendra Descartes, absolument et totalement indifférente dans la production de ses effets. Duns Scot ne croit pas que Dieu puisse vouloir le contradictoire ; il ne peut vouloir, selon lui, que ce qui est logiquement possible. Même dans le domaine moral, Dieu se trouve en quelque sorte lié par les deux premiers commandements du Décalogue qui sont l'expression de la loi naturelle et correspondent à une absolue nécessité. La liberté divine n'est donc pas l'arbitraire du monarque qui décrète les lois dans son royaume. Mais Duns Scot n'en insiste pas moins d'une manière très intéressante sur le rôle prépondérant joué par la volonté et l'essence infinies de Dieu même à l'égard

des lois qui s'imposent à son acceptation. Notons d'abord que Duns Scot n'a aucune superstition à l'égard de la théorie des idées. Dieu connaît assurément toutes choses par son essence, mais il n'en résulte pas que Dieu trouve en soi, préexistants de toute éternité et déjà préformés, les types de toutes les choses qui peuvent exister. Dans un texte fort curieux où Duns Scot s'efforce de décrire une génération hypothétique des essences en Dieu, nous voyons que dans un premier instant Dieu connaît sa propre essence en elle-même et absolument ; au second instant Dieu produit la pierre en lui conférant un être intelligible, et il connaît la pierre *(in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem)* ; au troisième instant Dieu se compare à cet intelligible et une relation s'établit par là même entre eux ; au quatrième moment Dieu réfléchit en quelque sorte sur cette relation et la connaît. C'est donc bien une postériorité des essences par rapport à l'essence infinie de Dieu que nous voyons affirmer ici. De tous ces possibles ainsi engendrés il n'en est aucun à l'égard de qui la liberté divine soit particulièrement liée. Dieu crée s'il le veut et il ne crée que parce qu'il veut. Demander la raison pour laquelle Dieu a voulu ou n'a pas voulu telle ou telle chose c'est donc demander la raison de ce qui n'en a pas. L'unique cause pour laquelle Dieu a voulu les choses est sa volonté, et l'unique cause du choix qu'il a fait est que sa volonté est sa volonté ; il n'y a donc pas à remonter au delà. Les seules conditions auxquelles cette liberté s'astreigne sont d'éviter les contradictions, de ne choisir que des essences compossibles parmi celles que Dieu a produites, et de conserver immuablement les lois telles qu'elles ont été une fois décrétées. Réserve faite du principe de contradiction et de son immutabilité, la volonté de Dieu

est donc maîtresse absolue du choix et de la combinaison des essences ; elle n'est pas soumise à la règle du bien, c'est au contraire la règle du bien qui lui est soumise. Si Dieu veut une chose, cette chose sera bonne ; et s'il avait voulu d'autres lois morales que celles qu'il a établies, ces autres lois eussent été justes, parce que la rectitude est intérieure à sa volonté même et qu'aucune loi n'est droite qu'en tant qu'elle est acceptée par la volonté de Dieu. On ne pouvait aller plus loin sans aboutir au cartésianisme; mais avant d'y aboutir il fallait effacer d'abord toute distinction entre l'entendement de Dieu et sa volonté.

Cette dualité de tendances qui conduit Duns Scot à subordonner étroitement les essences à Dieu tout en accentuant la distinction qu'il maintient entre ses perfections formelles, se retrouve dans sa conception des essences elles-mêmes. Nous avons vu que Duns Scot ne tient pas aux idées platoniciennes et qu'il insiste sur la postériorité des essences par rapport à la pensée de Dieu. En ce sens Duns Scot est moins platonicien que saint Thomas. Mais les essences une fois produites, c'est le contraire qui devient vrai, et Duns Scot reconnaît aux formes une réalité plus ferme et plus riche que saint Thomas ne l'avait fait. L'universel tel que nous le concevons résulte bien de l'abstraction opérée sur les choses par notre intellect ; mais, observe Duns Scot, si l'universel était un pur produit de l'intellect sans aucun fondement dans les choses mêmes, il n'y aurait plus aucune différence entre la métaphysique qui porte sur l'être, et la logique, qui porte sur les concepts. Bien mieux, toute science serait une simple logique : *omnis scientia esset logica*. C'est pour éviter cette conséquence que Duns Scot considère la réalité comme également indifférente à l'universel et à l'individuel, mais comme contenant

virtuellement les deux. L'universel est donc un produit de l'intellect qui a son fondement dans les choses ; c'est le réel même qui nous en fournit la matière et nous offre l'occasion de le constituer.

Il faut donc admettre que le réel n'est en soi ni pure universalité, ni pure individualité. Qu'il ne soit pas pure individualité, c'est ce qui ressort du fait même que nous pouvons en abstraire les idées générales. Si l'espèce n'avait pas déjà une certaine unité, inférieure d'ailleurs à l'unité numérique de l'individu, nos concepts ne correspondraient à rien. Mais inversement, l'universel de l'espèce qui se retrouve, fragmenté, chez les divers individus, s'y présente toujours avec la marque propre de l'individualité. Alors que pour saint Thomas d'Aquin c'est la matière qui confère à la forme son individualité, Duns Scot situe le principe d'individuation à l'intérieur de la forme même. Ce qui fait que Pierre n'est pas seulement un homme, mais qu'il est Pierre, c'est que la forme humaine, et par conséquent son essence même, porte déjà la marque de la particularité. L'essence de l'individu contient donc un principe de contraction et de limitation qui restreint son universalité. La solution du problème de l'individuation que Duns Scot nous propose est tout à fait digne de remarque. Il est évident que l'individualité jouit dans le scotisme d'un degré de réalité bien supérieur à celui que lui reconnaissait le thomisme. Elle ne s'ajoute plus à la forme comme un accident extérieur, matériel et accidentel ; elle est au contraire ce qui confère à l'être réel sa perfection dernière et comme son ultime achèvement. L'individualité n'est pas une nature comme le sont la matière, la forme ou leur composé, mais elle est une réalité qui s'ajoute à la nature pour lui conférer sa complète détermination. Ici encore c'est la forme qui

tend, dans le scotisme, à absorber tout le positif de la réalité donnée.

Le souci de garantir aussi complètement que possible l'originalité de l'individu s'apparente étroitement chez Duns Scot à sa conception du primat de la volonté et à sa doctrine de la liberté. Pour lui comme pour saint Thomas, c'est bien la volonté qui veut et l'intelligence qui connaît, mais le fait que la volonté peut commander les actes de l'intelligence lui paraît décider en faveur du primat de la volonté. Sans doute, nous ne voulons que ce que nous connaissons, et en ce sens l'intellect est cause de la volonté ; mais il n'en est que la cause occasionnelle. Au contraire, lorsque la volonté commande à l'intellect c'est bien elle qui est la cause de son acte, encore que cet acte pris en lui-même demeure un acte d'intellection. Et si nous considérons un acte de volonté pris en lui-même, il est bien vrai que la connaissance de l'objet voulu est antérieure à la volition dans le temps, mais ce n'en est pas moins la volonté qui est la cause première de l'acte. La connaissance de l'objet par l'intellect n'est jamais que la cause accidentelle de notre volition.

Cette affirmation du primat de la volonté sur l'intelligence nous laisse déjà prévoir une conception de la liberté plus volontariste qu'intellectualiste et c'est bien ce que nous rencontrons en effet dans le système de Duns Scot. De même qu'il avait insisté sur l'indifférence radicale de la liberté divine, de même il s'efforce d'attribuer à la seule volonté humaine la causalité totale de l'acte volontaire. C'est la volonté seule, dit-il dans une formule saisissante, qui est la cause totale de la volition dans la volonté : *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.* Il est vrai que nous devons connaître un objet pour le vou-

loir et que c'est le bien que nous apercevons dans cet objet qui nous le fait vouloir ; mais il est également vrai que si nous connaissons cet objet plutôt qu'un autre, c'est parce que nous le voulons. Nos idées nous déterminent, mais nous déterminons d'abord le choix de nos idées. Même lorsque la décision de l'acte semble irrésistiblement entraînée par la connaissance que nous avons d'un objet, c'est donc tout d'abord la volonté qui a voulu ou accepté cette connaissance, et c'est finalement elle seule qui porte la responsabilité totale de la décision.

Ainsi la pensée de Duns Scot, qui peut sembler au premier abord proche parente de celle de saint Thomas, s'en distingue au contraire sous plus d'un rapport, et ce ne sont pas de vaines subtilités ou de simples chicanes de mots qui séparent les deux docteurs. L'une et l'autre philosophie use du même matériel de concepts empruntés à la philosophie d'Aristote, mais les édifices construits avec ces matériaux communs sont de styles fort différents. L'œuvre, d'ailleurs inachevée, de Duns Scot, est assurément bien inférieure à celle de saint Thomas au point de vue de la richesse et de l'ordre architectonique de son contenu ; mais elle l'emporte à son tour par la puissance et l'originalité de l'inspiration qui l'anime. Saint Thomas a le génie de l'ordre rationnel et il est peut-être le plus grand arrangeur d'idées que l'humanité ait jamais connu. Duns Scot appartiendrait plutôt à la race des inventeurs qu'à celle des ordonnateurs. On peut dire que par lui et avec sa philosophie la conception chrétienne du Dieu infini et créateur arrive pour la première fois à une pleine conscience d'elle-même. En soustrayant l'Être infini à toute détermination, fut-ce celle d'archétypes pensés par l'acte même d'une essence qui se pense, Duns Scot revendique les droits

du Dieu chrétien et les défend instinctivement contre la contamination de la pensée hellénique. Un Dieu véritablement infini doit apparaître bien moins comme le lieu que comme la source des idées. En posant à l'origine du tout l'infinité de Dieu, la doctrine de Duns Scot fournissait le modèle d'une philosophie, dans laquelle l'Être infini n'est plus seulement le Vrai et le Bien, mais encore la cause du Vrai et du Bien, et qui voit dans la contingence avec laquelle Dieu les produit la marque de sa liberté radicale aussi bien que de son infinie fécondité.

RAYMOND LULLE, *Opera omnia*, éd. J. Salzinger, Mayence, 1721-1742, 10 vol. dont 8 connus. — *Declaratio Raymundi per modum dialogi*..., éd. Keicher, Münster, 1909 (Beiträge, VII, 4-5). — Sur la doctrine et les œuvres catalanes, consulter J.-H. PROBST, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle* (Ramon Lull), Toulouse, 1912. *La mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplacio* (Beitrage, XIII, 2-3).

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, éd. Wadding, 12 vol., Lyon, 1639, et Paris, Vivès, 1891-1895. A part : *Quaest. disput. de rerum principio* et *Tractatus de primo rer. princip.*, Quaracchi, 1910. — Sur la doctrine : E. PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris, 1888. — P. MINGES, *J. D. Scoti doctrina philos. et theol. quoad res praecipuas proposita*, 2 vol., Quaracchi, 1908. *Das Verhältnis zwischen Glauben u. Wissen, Theol. und Philos. nach Duns Scotus*, Paderborn, 1908.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE AU XIVe SIÈCLE

Le XIIIe siècle avait été surtout une époque de construction et de synthèse philosophiques. Ses représentants les plus illustres se sont efforcés de déterminer un point de vue d'où toutes les connaissances rationnelles et toutes les données de la foi puissent apparaître comme autant d'éléments d'un unique système intellectuel. Le XIVe siècle est au contraire un siècle de critique. Il s'emploie à discriminer et aboutit à dissocier les éléments dont les grandes synthèses du XIIIe siècle étaient constituées. Sous ce rapport Duns Scot est bien le premier philosophe chez lequel l'esprit du XIVe siècle se soit manifesté et c'est bien encore l'esprit du scotisme qui va déterminer la dissolution du scotisme lui-même. Sans doute les systèmes puissants élaborés par saint Thomas et par Duns Scot conserveront des partisans à travers le XIVe siècle et les siècles suivants ; ils en ont même encore de nos jours. Mais si nous nous préoccupons surtout de ce que chaque époque apporte de nouveau, ce n'est point vers les commentateurs et défenseurs de saint Thomas et de Duns Scot que nous devrons diriger notre attention. Le caractère propre du XIVe siècle c'est d'avoir désespéré de l'œuvre tentée par le XIIIe. D'une part en effet, Occam, avec ses prédécesseurs et ses disciples, restreint, plus encore que ne l'avait fait Duns Scot, le do-

maine de la démonstration philosophique et il accentue la séparation qui s'annonçait déjà entre la philosophie et la théologie ; d'autre part les averroïstes latins se multiplient malgré les condamnations dont la doctrine avait été frappée et leurs allusions transparentes ne permettent plus guère de douter de leur foncière incrédulité ; d'autres penseurs enfin se désintéressant complètement d'accorder la raison avec la foi, renoncent à l'une pour sauver l'autre et demandent à la contemplation mystique le fondement de croyances que ne garantit plus la dialectique. Or un fait capital et dont l'importance ne doit pas échapper à l'historien de la philosophie se produit à ce même moment : les premières découvertes de la science moderne s'annoncent et trouvent leurs premières formules dans les milieux mêmes où s'effectue la dissociation de la raison et de la foi. Comment ne pas voir, dès lors, que cette évolution de la philosophie médiévale porte en elle sa raison nécessaire, et que le XIVe siècle, qui paraît purement négatif et destructeur lorsqu'on l'envisage du point de vue thomiste, est éminemment positif et constructif lorsqu'on l'envisage au contraire du point de vue de la philosophie moderne ? Par la critique progressive et continue à laquelle elle se soumet elle-même, la spéculation médiévale retrouve un sens défini aux deux idées de science et de philosophie pure ; les penseurs qui vont ouvrir l'ère moderne n'auront plus qu'à s'en emparer.

I. — Guillaume d'Occam et ses prédécesseurs.

Le représentant le plus caractéristique de ce mouvement est assurément l'anglais Guillaume d'Occam. Mais on

se rend mieux compte encore de la nécessité interne qui le déterminait lorsqu'on voit l'occamisme apparaître avant Occam lui-même, et dans les milieux théologiques les plus différents. Si nous n'estimions préférable d'insister davantage sur le mouvement complètement développé, il y aurait un réel intérêt à l'étudier d'abord chez le dominicain Durand de Saint-Pourçain et le franciscain Pierre d'Auriole. Efforçons-nous du moins de caractériser brièvement leur attitude.

D'abord partisan du thomisme, ainsi qu'il convenait à un dominicain, Durand changea d'opinion et n'hésita pas à le déclarer. Il estimait en effet qu'en tout ce qui n'est pas article de foi il convient de s'appuyer sur la raison plutôt que sur l'autorité de n'importe quel docteur, si célèbre et si révéré soit-il ; on doit faire bon marché de l'autorité humaine lorsqu'elle contredit l'évidence de la raison : *et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas.*

Ce qui semble avoir détaché Durand de la doctrine thomiste, c'est un sentiment très vif de l'individuel concret et sa méfiance à l'égard de tout ce qui n'est pas directement observable. Tout ce qui est réel est individuel et singulier. L'avantage que présente à ses yeux cette position radicale est de supprimer le problème du principe d'individuation. Mais il est évident qu'elle transforme aussi très profondément la solution du problème de la connaissance. Si l'individuel seul est réel, l'universel ne peut exister que dans la pensée, et puisque la réalité se trouve du côté du particulier, il est évident que l'universel est une représentation confuse et indéterminée de la réalité donnée. L'espèce signifie d'une manière indéterminée ce que l'individu est d'une façon déterminée. C'est donc la connaissance du particulier

qui est la première et l'origine de toutes les connaissances. Et il résulte encore de là que, puisque l'universel n'est à aucun degré une réalité que la pensée doive extraire ou dégager des choses, il n'y a pas lieu d'imaginer un intellect agent qui serait chargé d'effectuer cette opération. La chimie mentale par laquelle l'intellect abstrait l'intelligible du sensible n'existe pas parce que cet intelligible lui-même ne subsiste pas dans les choses ; donc il n'y a pas lieu de supposer l'existence d'un intellect agent. Et il n'y a pas lieu non plus de supposer l'existence de ces « espèces » qui servent d'intermédiaires entre les choses et les sens ou l'intellect. S'il y avait des espèces sensibles des couleurs on les verrait ; et s'il y avait des espèces intelligibles dans notre intellect on les connaîtrait. Or on ne voit ni ne connaît les unes ni les autres, ces fameuses espèces n'existent donc pas. A quoi se réduit alors le processus de la connaissance ? A l'action exercée par les choses sur l'intellect. L'universel n'est pas une chose, c'est simplement une manière de voir les choses *(consideratio)*, et l'on n'a pas à supposer de faculté spéciale pour expliquer la formation de simples concepts.

De même que Durand de Saint-Pourçain avait abandonné le thomisme sous la pression des difficultés internes qu'il y rencontrait, de même Pierre d'Auriole ne se satisfait pas du scotisme, ni d'ailleurs d'aucune des grandes doctrines enseignées de son temps. L'influence exercée sur sa pensée par l'averroïsme et par les doctrines de Durand de Saint-Pourçain est très sensible, mais il n'en a pas moins élaboré une doctrine assez originale et assez étroitement apparentée à l'occamime pour que Guillaume d'Occam se soit énergiquement défendu de l'avoir connue. Pierre d'Auriole enseigne que le seul être véritablement

et pleinement réel est celui de la chose même, et que la chose est toujours un individu. Pour lui, comme pour Durand de Saint-Pourçain, l'universel n'existe que dans l'intellect et à titre de concept, de telle sorte que le problème du principe d'individuation ne se pose pas ; mais un autre problème se pose, celui du rapport entre la pensée et les objets. La solution apportée par Pierre d'Auriole à ce problème est extrêmement ingénieuse et Occam, qui d'ailleurs la rejette, devait lui consacrer une très ample discussion.

Les deux données primitives de la connaissance sont les choses particulières et l'intellect qui les connaît. L'acte par lequel l'intellect connaît une chose se nomme conception, et la chose, en tant qu'elle est connue par l'intellect se nomme concept *(conceptus)*. Le concept est donc le résultat de la conception, et son apparition a pour effet de doubler l'être réel, qui est celui de la chose elle-même, d'un être de pure représentation. Cet être n'a d'existence que dans l'intellect, et il faut se garder par conséquent de transformer en réalité cette simple conception de l'esprit. L'apparence, ou concept, est dépourvue de réalité par définition puisque le terme de « réalité » caractérise le mode d'existence qui est celui des choses. Mais si le concept n'est pas une réalité comme le croient ceux qui en font une espèce intelligible, il nous permet cependant d'atteindre directement la réalité. Pierre d'Auriole se représente en effet les concepts comme dépendant, en nature et en perfection, de la nature et de la perfection des impressions reçues. Ce sont donc les choses qui déterminent directement le contenu des concepts. Cela est si vrai que non seulement la nature de l'impression détermine la nature de la représentation, mais que selon la clarté plus ou moins

grande de l'impression reçue nous formons le concept de l'espèce ou du genre. Le concept de genre diffère du concept de l'espèce à laquelle appartient un objet par la confusion plus grande de l'impression laissée en nous par cet objet. C'est donc en somme à une sorte de perceptionisme que Pierre d'Auriole aboutit, l'intellect atteignant selon lui les objets mêmes et non pas simplement les images des objets. Le concept de la rose, c'est la rose en tant que connue, de telle sorte que ce seraient les choses mêmes que nous connaîtrions sous l'apparence qu'elles revêtent dans notre intellect. *Res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva.*

Il va sans dire que dans ces conditions la connaissance particulière, qui seule porte sur la réalité proprement dite, est supérieure à la connaissance générale, qui n'en est que l'appréhension confuse et l'impression imparfaite. Pierre d'Auriole n'est pas moins explicite sur ce point que Durand de Saint-Pourçain. La science qui atteint les essences n'atteint pas les choses telles qu'elles sont, mais seulement sous un aspect qui n'est pas leur aspect réel ; la connaissance qui porte sur un individu atteint au contraire la réalité telle qu'elle est. *Notitia individui demonstrati* : la connaissance qui porte sur un être réel et qui peut nous montrer l'objet sur lequel elle porte, voilà le type même de la connaissance, et les notions abstraites n'en sont jamais qu'une pâle reproduction. Alors même que ces philosophes usent, pour s'exprimer, de la terminologie d'Aristote, ils tournent résolument le dos à la conception aristotélicienne de la science ; l'objet de la science n'est plus l'universel, qui n'est que l'abstrait, mais le réel qui est aussi le particulier. Nous allons voir Occam expurger plus sévè-

rement encore la doctrine de la connaissance de tous les éléments platoniciens que l'aristotélisme avait conservés.

Ce philosophe qui devait exercer une influence si profonde sur le développement de la pensée médiévale est né un peu avant 1300, à Ockham, dans le comté de Surrey. Il appartenait à l'ordre franciscain, fit ses études à l'université d'Oxford en 1312-1318, y commenta ensuite les Sentences, de 1318 à 1320. Appelé à Avignon pour y répondre devant la Curie d'une accusation d'hérésie, il y est soumis à une instruction de quatre années qui aboutit à la condamnation d'un certain nombre de propositions déclarées hérétiques. Entre temps Occam avait pris parti contre le pape Jean XXII à propos de la question des droits temporels ; il dut donc s'enfuir à la fin de mai 1628 et chercha refuge à Pise, auprès de l'empereur Louis de Bavière. En 1330 Occam accompagna l'empereur à Munich et y composa toute une série d'écrits politiques dirigés contre le pape, dont les *Quaestiones octo de auctoritate summi pontifici* et le *Compendium errorum Joannis papae XXII*. La date de sa mort se place en 1349 ou 1350. Ses conceptions philosophiques se trouvent exposées dans des Commentaires sur la logique et la physique d'Aristote, mais aussi et peut-être surtout, dans ses écrits théologiques tels que le *Commentaire sur les Sentences*, les *Quodlibeta septem* et ce curieux *Centiloquium theologicum* dont les paradoxes révèlent parfois si bien le fond de sa pensée.

Guillaume d'Occam est le point d'aboutissement philosophique et théologique du mouvement scientifique parti d'Oxford. Non pas que ce mouvement ait été uniquement d'origine anglaise ; nous avons vu qu'en dehors de Robert Grosseteste, Roger Bacon proclamait comme son maître le picard Pierre de Maricourt ; il est clair également que

Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriole avaient subi dans le milieu philosophique parisien des sollicitations assez pressantes d'abandonner la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Mais c'est bien à Oxford que s'est d'abord formulé l'idéal d'une science purement mathématique et expérimentale, toute fondée en démonstrations rigoureuses, et c'est à Oxford que G. d'Occam en fit l'application conséquente aux problèmes philosophiques et théologiques agités de son temps.

Occam ne reconnaît comme valable et contraignant qu'un seul genre de démonstration. Prouver une proposition consiste à montrer, soit qu'elle est immédiatement évidente, soit qu'elle se déduit nécessairement d'une proposition immédiatement évidente. Duns Scot avait admis déjà ce rigoureux critérium de la preuve et nous avons vu quelles perturbations il avait introduites par là dans le système des vérités théologico-philosophiques ; mais Occam va nous conduire à de bien autres conséquences par l'application impitoyable qu'il en fera. Joignons à cette sévère conception de la démonstration le goût très vif pour le fait concret et pour le particulier dont l'expérimentalisme de Roger Bacon est la formule la plus explicite au moyen âge, et nous aurons les deux données initiales qui nous aideront à comprendre sa philosophie tout entière. L'étude de G. d'Occam nous permet donc de constater un fait historique d'importance capitale et que l'on méconnaît constamment, c'est que l'idée d'une science expérimentale a déterminé la dissolution de la scolastique aristotélicienne bien avant que cette science même eut réussi à se constituer.

Nous avons dit en effet qu'une proposition vraie est celle qui est immédiatement évidente ou se ramène à une évi-

dence immédiate. Or une connaissance évidente peut être ou abstraite ou intuitive ; si elle est de l'ordre abstrait, elle porte uniquement sur des rapports d'idées, et même lorsqu'elle établit entre les idées des rapports nécessaires, elle ne nous garantit aucunement que les choses réelles se conforment à l'ordre des idées. Si l'on veut une proposition qui nous garantisse à la fois sa vérité et la réalité de ce qu'elle affirme, il nous faut une évidence immédiate, non plus simplement abstraite, mais intuitive. C'est ce que G. d'Occam ne se lasse pas de répéter. La connaissance intuitive est la seule qui porte sur les existences et qui nous permette d'atteindre les faits. « Par opposition à la connaissance intuitive, nous dit-il, la connaissance abstraite ne nous permet pas de savoir si une chose qui existe existe, ou si une chose qui n'existe pas, n'existe pas » ; « la connaissance intuitive est celle par laquelle nous savons qu'une chose est, quand elle est, et qu'elle n'est pas, quand elle n'est pas ». Il résulte de là que la connaissance sensible est la seule certaine lorsqu'il s'agit d'atteindre des existences. Si je vois un corps blanc. cette seule intuition me permet immédiatement d'établir un lien évident entre ces deux termes et d'affirmer cette vérité : ce corps est blanc. La connaissance intuitive telle que nous la définissons est donc le point de départ de la connaissance expérimentale : *illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentalis notitia* ; mieux encore, elle est la connaissance expérimentale elle-même et c'est elle qui nous permet de formuler ensuite, par une généralisation de la connaissance particulière, ces propositions universelles qui sont les principes de l'art et de la science. « *Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae* ».

C'est là une vérité fondamentale et dont nous aurons à nous souvenir chaque fois que nous prétendrons affirmer l'existence d'une essence ou d'une cause. On a souvent rappelé l'usage constant que fait Occam du principe d'économie de pensée : il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Mais la manière si caractéristique dont il use de ce principe aristotélicien contre Aristote lui-même, ne s'expliquerait pas sans la prééminence incontestée qu'il reconnaît et veut assurer à la connaissance expérimentale. S'il ne faut jamais affirmer qu'une chose existe lorsqu'on n'y est pas obligé c'est parce que l'expérience directe de l'existence d'une chose est la seule garantie que nous puissions avoir de son existence. C'est pourquoi Occam s'emploiera activement à expliquer les choses de la manière la plus simple possible et à nettoyer le champ de la philosophie des essences et des causes imaginaires qui l'encombrent. Veut-on savoir si une essence existe ? Il faut chercher à la constater et l'on verra toujours en pareil cas qu'elle coïncide avec le particulier. Si l'on veut affirmer avec certitude la cause d'un phénomène, il est nécessaire et suffisant d'en faire l'expérience. Un même effet peut avoir plusieurs causes, mais il ne faut pas l'affirmer sans nécessité, c'est-à-dire à moins d'y être contraint par l'expérience. On reconnaît la cause d'un phénomène à ce que, la cause seule étant posée et le reste détruit, l'effet se produit, alors que si la cause n'est pas posée, et quand bien même tout le reste le serait, l'effet ne se produit pas : *hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet, quod ipso posito, alio destructo, sequitur effectus, vel quod ipso non posito, quocumque alio posito non sequitur effectus.* Le seul moyen de prouver qu'une chose est la cause d'une autre est donc

de recourir à l'expérience et de raisonner par la présence et l'absence. Occam est formel sur ce point : *quod aliquod creatum sit determinate causa efficiens, non potest demonstrari vel probari, sed solum per experientiam patet hoc, scilicet quod ad ejus praesentiam sequitur effectus, et ad ejus absentiam non*. De là résultera immédiatement, entre autres conséquences, la négation des espèces intentionnelles et la suspicion jetée par Occam sur les preuves classiques de l'existence de Dieu.

Examinons d'abord les conséquences d'une telle attitude par rapport à la théorie de la connaissance. Dans une doctrine comme le thomisme la science porte sur le général ; il faut donc que la conception de l'universel à laquelle cette doctrine se rallie lui reconnaisse une certaine réalité, et il faut en outre qu'elle munisse l'homme des instruments nécessaires pour qu'il puisse s'en emparer. Mais du point de vue auquel Occam s'est placé, c'est le particulier qui est l'objet de la science. Pour que la connaissance vraie soit possible, il faudra donc établir désormais que l'universel est dépourvu de réalité et attribuer à l'intelligence humaine les facultés nécessaires et suffisantes pour qu'elle soit capable d'appréhender le particulier.

Constatons d'abord qu'il n'y a de réel que le particulier ou, comme le dit Occam, que les seules substances sont les choses individuelles et leurs propriétés. L'universel existe dans l'âme du sujet connaissant, et là seulement. Nous aurons à nous demander dans quelle mesure on peut lui attribuer une existence dans la pensée, mais ce dont nous sommes sûrs dès à présent c'est qu'il n'a aucune espèce d'existence hors de la pensée : *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*. De quelque manière en effet que l'on prétende concevoir un universel réalisé dans les

choses, on aboutit à la même absurdité : ou bien cet universel est un, et l'on ne comprend pas alors comment il peut s'être morcelé et multiplié avec les choses ; ou bien il est multiplié avec les choses particulières et l'on ne comprend plus alors comment il pourrait être un. Occam poursuit cette chimère de l'universel réalisé, sous toutes les formes qu'elle avait pu revêtir, mais son effort le plus intéressant est celui qu'il dirige contre le réalisme de Duns Scot. On se souvient que ce philosophe attribuait à l'universel une certaine unité, suffisante pour expliquer le degré d'unité des espèces et des genres, mais inférieure à l'unité numérique des êtres particuliers. L'unité de l'universel, selon Duns Scot, était celle d'un groupe, fondée à la fois dans la collectivité et dans chacun des individus qui la constituent. Occam n'accepte aucunement ce compromis ; il n'y a d'unité à ses yeux que l'unité numérique de l'individu, et ce qui n'a qu'une unité inférieure à l'unité numérique ne saurait avoir aucune espèce d'unité. N'ayant pas d'unité véritable, ces natures universelles que l'on imagine sont donc également dépourvues de réalité.

L'universel n'ayant aucune réalité hors de l'âme, il reste qu'il en ait une dans l'âme. Quelle peut être la nature de cette réalité ? C'est ce que nous saurons si nous parvenons à définir clairement en quoi consiste la connaissance. Personne, à moins d'être fou, ne contestera que certaines propositions ne soient vraies, alors que certaines autres sont fausses ; il est arrivé à tout le monde, en effet, d'entendre proférer des mensonges. On peut donc dire qu'il y a du vrai et du faux, et l'on accordera sans doute aussi que le vrai, et le vrai seul peut être objet de science. Cherchons donc ce que l'on peut vouloir dire lorsqu'on prétend savoir ce qu'exprime une proposition telle que : l'homme est mortel.

Nous entendons proférer cette proposition ; or on ne peut entendre par les oreilles que la voix ou le son, de même que l'on ne peut voir par les yeux du corps que la couleur ou la lumière. Il y a donc des propositions composées précisément de mots et de sons qui sont des propositions vraies, comme par exemple : tout homme est animal, tout homme est mortel. Si elles sont vraies, la connaissance que nous en avons est une science. Or la science que confèrent les propositions ainsi proférées est tantôt réelle, tantôt rationnelle, et voici la seule différence que l'on puisse marquer entre ces deux genres de connaissances. Dans certaines propositions les mots sont là pour représenter certaines choses réelles, extérieures au sujet qui les pense et indépendantes de lui ; en pareil cas on a affaire à une science réelle. Dans d'autres propositions au contraire les mots qui les constituent ne correspondent pas à des choses, mais désignent de simples conceptions de l'esprit ; la science que ces propositions nous confèrent est donc simplement rationnelle ou logique. Soient, par exemple, les propositions suivantes : homme est un mot de deux syllabes, animal est un mot de trois syllabes, on dira qu'elles appartiennent à la science de la grammaire. Et cependant toutes ces propositions, qu'elles aient un contenu réel ou rationnel, ne sont que des mots, et toutes les parties qui les constituent ne sont pas autre chose que des émissions de voix. Elles n'appartiennent à des sciences différentes que parce que les unes représentent des choses alors que les autres représentent des concepts, ou parfois même de simples mots. On reconnaît ici la doctrine qui fit attribuer à Occam l'épithète de nominaliste ou de terministe. Il faut prendre cette dénomination de la doctrine comme un fait historique, et elle ne présente

d'ailleurs aucun inconvénient, à condition de ne pas faire du nominalisme le tout ni même le centre de l'occamisme et de ne pas oublier que les noms dont parle Occam ont toujours dans sa pensée une certaine signification.

Les mots représentent en effet soit d'autres mots, soit des concepts, soit des choses. Laissons de côté la première hypothèse qui ne présente pas d'intérêt, et attachons-nous aux deux dernières pour en approfondir la signification. Quelle différence y a-t-il entre signifier des concepts et signifier des choses ? La réponse à cette question s'impose dès que l'on nie l'existence réelle de l'universel. Puisqu'en effet le singulier seul existe, les mots qui signifient les concepts doivent signifier en fin de compte les choses, mais ils doivent les signifier d'une autre façon. Et c'est bien ce qui se passe en réalité. Tout objet peut déterminer l'intellect à le concevoir soit confusément, soit distinctement. Un concept confus est celui par lequel l'intellect connaît les choses sans être capable de distinguer les objets particuliers les uns des autres. Un concept est distinct au contraire lorsqu'il nous permet de distinguer l'objet qu'il signifie de tout autre objet. Or il est évident que puisque les choses particulières sont les seules réelles, ce sont elles seules qui doivent se trouver à l'origine des unes et des autres connaissances. Si je n'ai de Socrate qu'une impression confuse, je ne conçois que le concept d'homme en le voyant, et le mot « homme » ne représente en effet qu'un concept parce que ce que le mot désigne ne me permet pas de distinguer Socrate de Platon. Mais si la vue de Socrate est telle que je le conçoive distinctement, c'est-à-dire comme un être réel et distinct de tout autre, je lui donne le nom de « Socrate » qui ne correspond pas à un concept, mais à un objet. Les termes qui désignent des concepts signifient

donc des objets confusément connus ; ceux qui désignent des choses signifient les mêmes objets distinctement connus.

On aperçoit du même coup quel rapport peut s'établir entre les connaissances générales et les connaissances particulières. Affirmer le général du particulier, c'est affirmer la même chose sous deux aspects différents. Lorsque nous disons que Socrate est homme, nous ne disons rien d'autre en fin de compte si ce n'est que Socrate est, et que Socrate est Socrate, absolument et en tant que distinctement conçu, mais aussi que Socrate est Socrate et que Socrate est homme en tant que confusément conçu. D'où il résulte qu'en réalité, dire que Socrate est homme, animal ou corps, c'est toujours dire la même chose, et qu'il n'y a ni général ni particulier dans les choses mêmes, mais seulement dans notre manière de les considérer.

Nous avons désormais circonscrit aussi étroitement que possible le problème de la connaissance. Nous savons en effet que les propositions vraies se réduisent à des mots qui signifient toujours, en fin de compte, des êtres réels et particuliers. Si l'on veut absolument attribuer une existence propre à l'universel dans la pensée, rien ne nous interdit de le faire ; on pourra dire alors que les idées générales sont des mots arbitrairement choisis pour désigner les choses. Mais encore faudra-t-il observer que ces mots sont en eux-mêmes des choses particulières ; toute leur universalité consiste en ce qu'ils peuvent être attribués à plusieurs individus. Il ne nous reste donc plus qu'à déterminer le rapport établi par l'acte de connaitre entre l'intellect et la chose particulière qui est son propre objet.

Ici encore le problème se présentera d'une manière assez simple si nous en éliminons tous les intermédiaires fantai-

sistes que l'on s'est cru obligé d'invoquer. Les philosophes s'accordent en effet pour admettre que la connaissance suppose un sujet connaissant et un objet connu, mais ils se sont crus obligés, pour des raisons d'ailleurs diverses, d'imaginer un intermédiaire entre l'intellect et les choses. Cet intermédiaire est ce qu'on nomme l' « espèce », et le problème du rapport qui s'établit entre l'espèce et l'intellect ou les objets est aussi la source des plus abondantes difficultés. Examinons donc la question en appliquant les règles que nous avons formulées tout d'abord. Nous aurons expliqué la connaissance lorsque nous aurons assigné toutes les causes, et les seules causes qui soient nécessaires pour en rendre compte. Les « espèces » sont-elles nécessaires ?

On affirme généralement l'existence des espèces soit pour expliquer l'assimilation de l'objet connu à l'intellect, soit pour expliquer comment l'objet peut être représenté à l'intellect, soit pour expliquer comment l'objet fait passer l'intellect de la puissance à l'acte, soit enfin pour expliquer l'union de ce qui meut et de ce qui est mu dans l'acte de la connaissance. Or pour aucune de ces raisons il n'y a lieu d'affirmer l'existence des espèces. Remarquons d'abord qu'en aucun cas l'espèce ne peut servir de transition entre la matière et l'âme ni expliquer par conséquent l'assimilation d'un objet matériel à l'intellect qui le connaît. Si l'on suppose en effet que l'objet matériel ne peut pas être la cause partielle d'un acte d'intellection, on ne doit pas admettre davantage que cet objet concoure avec l'intellect agent à la production d'une espèce, qui est spirituelle, dans l'intellect possible, qui est également spirituel. Et si l'on soutient au contraire que l'intellect requiert la présence d'un objet matériel pour produire l'espèce intelligible, nous aurons aussi bien le droit de dire qu'il requiert

la présence d'un objet matériel pour produire l'intellection.

Soutiendra-t-on d'autre part qu'il faut fournir à l'intellect une représentation et comme une image de l'objet ? Mais c'est évidemment absurde, car si l'espèce est antérieure par hypothèse à l'acte par lequel nous connaissons les objets, sa fonction ne peut pas être de nous les représenter. Il resterait donc à introduire un intermédiaire entre l'objet qui meut l'intellect et le fait passer à l'acte, et cet intellect même qui est mu. Mais pourquoi cet intermédiaire ? Lorsque deux objets se trouvent en présence, dont l'un peut exercer une action et l'autre la subir, toutes les conditions requises pour que l'action s'accomplisse ne sont-elles pas données ? S'il en est ainsi il n'y a aucune raison, dans aucune espèce de connaissance intuitive, soit intellectuelle, soit sensible, d'imaginer un être quelconque pour servir d'intermédiaire entre la chose connue et l'intellect qui la connaît. C'est la chose elle-même, immédiatement, et sans aucun intermédiaire entre elle et l'intellect, qui se trouve vue ou appréhendée. Et il n'y a pas plus lieu d'introduire un intermédiaire entre la chose vue et l'acte par lequel nous la voyons que d'en introduire un entre Dieu créateur et les choses qu'il crée. De même en effet que l'existence de Dieu suffit à expliquer celle de la créature, et que Dieu est appelé créateur parce qu'il confère l'être aux choses immédiatement et sans aucun intermédiaire ; de même, par le seul fait qu'il y a une chose connue et la connaissance de cette chose, nous disons que la chose est vue ou connue sans intermédiaire, et qu'il n'y a de vu ou de connu que la chose, ainsi qu'il n'y a rien de créateur que Dieu.

On pourrait d'ailleurs aboutir à la même conclusion en

discutant directement la question. Il ne faut jamais affirmer la nécessité d'une cause, avons nous dit, à moins d'y être contraint par une raison évidente ou par l'expérience. Or il est clair que l'expérience ne nous apprend rien de ces soi-disant espèces. L'expérience se ramène toujours à une intuition dont on ne peut douter ; quand un objet est blanc, on le voit ; or personne n'a jamais vu d'espèces ; l'expérience n'autorise donc pas à en affirmer l'existence. Restent les raisons évidentes et démonstratives ; mais nous avons vu qu'il n'y en avait pas, et l'on aurait pu savoir d'avance qu'il ne pouvait pas y en avoir. Car aucune raison ne peut démontrer la nécessité d'une cause dont l'expérience ne nous apprend pas la réalité. Lorsqu'une cause est vraiment nécessaire à la production d'un objet donné, cette cause doit être, elle aussi, nécessairement donnée, et l'expérience suffit alors à nous la faire connaître. Si au contraire l'effet est donné sans que l'expérience nous permette de déceler la cause qu'on lui assigne, c'est que cette cause n'est pas véritablement nécessaire, et aucun raisonnement du monde ne pourrait en établir la nécessité.

Ainsi l'objet et l'intellect suffisent à expliquer l'intuition sensible ; ils suffisent tout aussi bien à expliquer la connaissance abstraite qui en découle. On doit reconnaître en effet que l'intuition sensible laisse dans l'intellect une trace de son passage, puisqu'après l'intuition l'intellect est capable de la connaissance abstraite correspondante alors qu'auparavant il ne l'était pas. Il faut donc ajouter quelque chose à l'intuition pour expliquer la formation de l'idée abstraite et générale, mais là encore l'espèce n'est pas nécessaire et une simple disposition suffit. C'est un simple *habitus* qui demeure dans l'intellect après l'intuition.

Nous devons nous efforcer une fois de plus de résoudre aussi simplement que possible la question.

Appliquons maintenant cet instrument de connaissance aux problèmes traditionnels que nous pose la théologie naturelle, et demandons-nous quel genre de réponses il nous permet de leur apporter. On peut prédire sans crainte de se tromper que la plupart des réponses seront ou négatives ou dubitatives. Lorsqu'on s'interdit de dépasser les constatations expérimentales, on ne va pas loin dans le domaine de la théologie naturelle. Or les intentions d'Occam ne laissent pas place au moindre doute ; en abordant les problèmes philosophiques et théologiques il entend bien ne rien rabattre de ses exigences en matière de démonstration. Que l'on donne toutes les propositions que l'on voudra comme objets de foi parce que fondées sur la révélation, il y consent ; mais Occam ne peut pas souffrir que l'on prétende transformer en vérités démontrables ce qui n'est qu'un donné de la révélation. Il y aura donc chez lui un sentiment très vif de l'indépendance absolue du philosophe en tant que tel et une tendance extrêmement accusée à reléguer tout le métaphysique dans le domaine du théologique. C'est ce que nous allons constater immédiatement en discutant la valeur des preuves de l'existence de Dieu.

Dans le *Commentaire sur les sentences*, Occam estime suffisante la preuve traditionnelle par la cause efficiente ; il conseille simplement, pour éviter toute équivoque, de substituer à la preuve par la première cause efficiente la preuve par le premier conservateur de l'univers. On n'est pas sûr, en effet, qu'une série indéfinie de causes passées ne soit pas possible ; on est sûr au contraire qu'une série indéfinie de causes actuelles, conservant l'univers

dans le moment présent, n'est pas possible. Mais même une fois démontrée l'existence d'une première cause efficiente, il resterait encore à démontrer que cette première cause est aussi l'être suprême, absolument parlant, et il y a bien des opinions différentes là-dessus. Dans le *Centiloquium*, Occam est plus explicite encore, et il déclare nettement que la preuve par le premier moteur n'est pas une démonstration : *ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen von videtur demonstrativa*. On affirme en effet l'existence d'un premier moteur parce qu'il serait impossible qu'une chose se mût elle-même ; c'est là, nous affirme-t-on, une proposition évidente par soi ; or elle ne l'est en aucune façon. Un ange se meut soi-même ; l'âme se meut elle-même ; il n'est pas jusqu'à la pesanteur qui ne se meuve elle-même en descendant : *gravitas ipsaque movendo seipsam descendit*. Cette proposition : tout ce qui se meut est mu par un autre, n'est donc pas évidente par soi, et par conséquent elle ne saurait être un principe de démonstration.

Un autre soi-disant principe sur lequel se fonde la preuve par le premier moteur est l'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes motrices. Mais rien ne nous empêche de l'admettre, et il y a même des cas où nous sommes obligés de l'accorder. Si je frappe l'extrémité d'un baton de telle manière que la percussion se propage de proche en proche jusqu'à son autre extrémité, il faut bien qu'une infinité de causes motrices soient entrées en jeu puisqu'il y a une infinité de parties dans une longueur donnée. Il n'est donc pas impossible, il est au contraire nécessaire d'affirmer une série infinie de causes. Et de même, à moins d'admettre une seule âme pour plusieurs hommes, il faut reconnaître qu'il existe une infinité d'âmes, puisqu'elles sont immortelles et qu'une infinité d'hommes

se sont succédés depuis un temps infini. Il en résulte donc qu'Aristote n'a pas démontré l'existence d'un premier moteur immobile. On peut dire cependant que cette hypothèse est plus probable que l'hypothèse contraire. Toutes les apparences peuvent en effet s'expliquer aussi bien, ou même mieux, en supposant une série de causes finies et un principe premier, qu'en supposant une série infinie de causes ; il est donc préférable de supposer un principe premier : *et ideo potius debet poni*.

De même que l'existence d'un premier moteur se ramène à une simple probabilité, de même l'unité de Dieu n'est, philosophiquement parlant, que probable. Cette conclusion : Dieu est un, est considérée comme probable par tout le monde, et elle est plus probable que la conclusion contraire, mais elle n'est aucunement démontrée : *ponitur probabilis, et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata.* Sans parler des hérétiques, dont certains ont affirmé la pluralité des essences divines, on peut se demander pourquoi il n'existerait pas d'autres mondes dont chacun aurait sa première cause et par conséquent son Dieu. La supposition est d'autant plus naturelle que, de l'avis des théologiens eux-mêmes, la puissance divine n'a pas été épuisée par la création d'un univers ; il aurait donc pu en créer un ou plusieurs autres ; plusieurs mondes sont donc concevables, donc plusieurs dieux. Disons donc simplement que l'unité ou la pluralité divine permettant aussi facilement d'expliquer les faits, il vaut mieux en affirmer l'unité.

Il en est de même en ce qui concerne l'infinité divine. Les théologiens enseignent que Dieu est infini par définition puisque le mot « Dieu » signifie l'être tel que l'on n'en saurait concevoir de plus grand. Mais le sens des mots

est conventionnel et rien ne nous oblige par conséquent à donner à ce mot une telle signification. En outre les raisons alléguées en faveur de cette thèse n'ont rien de concluant. Si l'on pose Dieu infini pour expliquer l'éternité du mouvement, on pourrait se contenter d'un ange pour mouvoir perpétuellement le premier mobile. C'est donc une opinion probable : *probabiliter opinata*, et qu'il faut soutenir parce qu'il convient d'attribuer à Dieu toutes les perfections que nous pouvons concevoir.

On pourrait présenter des observations du même ordre à propos de tous les attributs de Dieu. Nous sommes incapables de démontrer qu'il soit l'être suprême ou qu'il soit tout-puissant ; nous ne savons pas non plus de science certaine si Dieu connaît ou ne connaît pas, veut ou ne veut pas les êtres extérieurs à lui ; rien ne nous permet non plus d'affirmer qu'il soit la cause médiate ou immédiate des actions exercées par les créatures. Toutes ces affirmations sont certaines du point de vue de la foi, et la raison ne les contredit pas d'une manière directe, mais elle ne peut guère apporter que des probabilités en leur faveur et ne saurait nous en donner la démonstration.

En appliquant avec rigueur son criterium de la certitude, G. d'Occam ne bouleverse pas moins profondément la psychologie que la théodicée. La première victime de ses éliminations impitoyables est l'âme substantielle et immatérielle dont on affirme communément que nous sommes doués. Rien ne nous autorise en effet à l'affirmer. Puisqu'il n'y a de connaissance certaine que l'intuition, nous ne devons affirmer au sujet de notre âme que ce que l'intuition nous en fait connaître. Or il y a une intuition interne comme il y a une intuition externe, et il est vrai que les connaissances de l'une sont aussi certaines que celles de l'autre.

Nous connaissons par expérience directe, et intuitivement, la joie et la tristesse ainsi que nos actes volontaires et les diverses opérations intellectuelles que nous accomplissons ; mais notre expérience ne nous permet pas de remonter au delà. L'intuition interne ne nous apprend rien, nous l'avons déjà constaté, sur l'opération de cet intellect agent que l'on prétend indispensable à la connaissance ; nous n'avons l'intuition d'aucune « intellection » ; s'il en est ainsi on serait mal fondé à invoquer cette opération imaginaire pour en conclure l'existence d'une substance immatérielle dont elle serait l'opération propre. Et si rien ne nous garantit l'existence de cette substance immatérielle, nous n'avons aucune raison de nous attribuer une forme qui serait une substance incorruptible et immortelle. Aucune de ces thèses ne saurait donc être considérée comme philosophiquement démontrée ; tout au contraire, si l'on s'en tient à la raison sans faire entrer en ligne de compte les données de la foi, on soutiendrait plutôt que l'âme est une forme étendue et corruptible, et l'on ne saurait même pas, pour tout dire, si nous avons une âme immatérielle qui soit la forme de notre corps ; rien ne nous en garantit l'existence, ni l'expérience, ni la raison : *non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus.*

Appliquons enfin les mêmes méthodes au problème des préceptes moraux et demandons-nous si de tels préceptes sont nécessaires. Il n'en est évidemment rien. Occam soumet comme Duns Scot, mais plus absolument encore, toutes les lois morales à la pure et simple volonté de Dieu. La restriction maintenue par Duns Scot en faveur des deux premiers préceptes du décalogue n'arrête pas G. d'Oc-

cam, et sauf lui et ses disciples, on ne peut guère citer que Descartes pour avoir soutenu que, si Dieu l'avait voulu, ç'aurait pu être un acte méritoire que de le haïr. La haine de Dieu, le vol et l'adultère sont mauvais en raison du précepte divin qui les interdit, mais ç'auraient été des actes méritoires si la loi de Dieu nous les avait prescrits. Il va sans dire enfin que Dieu n'a pas de mérites en soi à récompenser chez l'homme, ni de fautes en soi à punir ; il peut donc perdre les innocents et sauver les coupables ; il n'y a rien dans tout cela qui ne dépende de sa simple volonté. On pourrait suivre Occam plus loin encore et montrer avec lui que Dieu aurait aussi bien pu se faire âne que se faire homme, ou revêtir la nature du bois et de la pierre. A partir du moment où nous supprimons radicalement les essences et les archétypes universels, il ne reste plus aucune barrière qui puisse contenir l'arbitraire du pouvoir divin.

Ainsi nous arrivons avec Occam à la conclusion normale des principes qu'avait posés l'expérimentalisme de Roger Bacon. Le sentiment de l'harmonie entre la raison et la foi qui avait retenu Duns Scot en cours de route et l'avait détourné d'appliquer son criterium de la certitude à tous les problèmes, cède maintenant devant les exigences croissantes de la raison en matière de démonstration. La science expérimentale n'existe pas encore, mais le sentiment de ce qu'elle devrait être est assez vif déjà pour que l'on refuse le titre de connaissances certaines à des affirmations qu'elle ne saurait garantir. Comment s'étonner dès lors que les premières conquêtes de la science positive soient apparues dès le XIVe siècle, et au sein même de l'école philosophique dont G. d'Occam est le principal représentant ?

II. — L'Occamisme philosophique.

On a coutume de considérer comme modernes les premières philosophies qui ont reconquis les droits de la raison contre l'autorité d'Aristote. A ce compte la philosophie de G. d'Occam est bien une philosophie moderne ; et c'est de quoi ses contemporains ou successeurs immédiats semblent avoir eu le sentiment très vif. Les noms par lesquels on désignait au XIVe siècle les partisans des anciennes et de la nouvelle doctrine supposent que l'on traçait entre eux une ligne de démarcation extrêmement nette. Les disciples de saint Thomas et de Duns Scot se nomment les *reales*, mais ils se nomment aussi les *antiqui* ; les partisans d'Occam se nomment les *nominales* ou *terministae*, mais ils se nomment aussi les *moderni*. C'est surtout à l'Université de Paris, et spécialement dans la Faculté des arts, que cette philosophie moderne va prendre racine et se développer. Dès le 25 septembre 1339 la doctrine de Guillaume d'Occam y est l'objet d'une condamnation ; le 29 décembre 1340 on y prohibe un certain nombre de thèses occamistes et nominalistes ; mais pas plus que les interdictions n'avaient empêché le triomphe d'Aristote au siècle précédent, les condamnations dont la doctrine d'Occam est l'objet ne l'empêcheront de régner à Paris pendant les cent cinquante années qui suivront la mort de son fondateur.

La diffusion rapide de l'occamisme nous est attestée par ce fait que le franciscain anglais Adam Wodham (mort en 1358), le dominicain anglais Robert Holkot (mort en 1349) et même Grégoire de Rimini, général de l'ordre des

augustins (mort en 1358) portent les traces manifestes de son influence. Mais c'est surtout dans le milieu parisien que la philosophie nouvelle va recruter ses partisans et se montrer d'une extraordinaire fécondité. Les quarante thèses condamnées en 1347 par les maîtres de la faculté de théologie de Paris étaient imputées à Jean de Mirecourt qui les aurait soutenues dans son *Commentaire sur les Sentences*, et le caractère occamiste de plusieurs d'entre elles n'est pas douteux ; c'était cependant à un autre maître parisien, Nicolas d'Autrecourt (mort après 1350) qu'il était réservé de faire rendre aux principes philosophiques posés par Occam leurs plus extrêmes conséquences.

Le point de départ de Nicolas d'Autrecourt est la doctrine occamiste de la connaissance humaine. Il n'admet, lui aussi, qu'un seul ordre de connaissances certaines, celles qui sont immédiatement évidentes. Or l'évidence immédiate ne peut avoir que deux sources, la constatation expérimentale ou l'affirmation de l'identité d'une chose avec elle-même. Hors la constatation de ce qui est et l'affirmation que ce qui est, est, il n'y a pour l'homme aucune certitude proprement dite. Mais l'intérêt particulier que présente la doctrine de Nicolas d'Autrecourt se trouve dans l'application conséquente qu'il en fait aux idées de cause et de substance. Occam lui-même, d'ailleurs, s'était déjà avancé assez loin dans ce sens. Nous avons vu combien l'existence d'une âme, substance immatérielle à la manière de celle que nous attribue Aristote, lui semble chose douteuse. Nous savons aussi que nul lien *a priori* ne rattache selon lui la cause à l'effet et que l'expérience seule peut décider si tel phénomène est ou n'est pas effet ou cause. Nicolas d'Autrecourt ne sera rien de plus qu'un occamiste parfaitement conscient et conséquent, et c'est la simple logique

du système qui va l'entraîner à des conséquences dont il sera lui-même effrayé.

Quel est, en effet, le principe premier auquel doivent se ramener toutes les connaissances certaines ? C'est, de l'aveu de tous, le principe de contradiction : les contradictoires ne peuvent pas être vrais simultanément. C'est là le principe premier, et il l'est doublement, d'abord en ce sens qu'aucun autre ne lui est antérieur, ensuite en ce sens qu'il est antérieur à tout autre. Il en résulte six corollaires qui sont les suivants. Premièrement : la certitude de toute connaissance fondée sur ce premier principe est absolue, car on ne peut rien concevoir qui le mette en défaut ; ce qui est démontré par la lumière naturelle de la raison est donc absolument démontré, et aucune puissance ne peut faire que des contradictoires soient vrais simultanément. Deuxièmement : il n'y a pas de degrés de l'évidence, et tout ce qui est évident l'est également. Troisièmement : sauf la certitude de la foi, il n'y a de certain que le premier principe ou ce qui s'y ramène. Quatrièmement : toute conclusion syllogistique vraie doit donc se ramener directement ou indirectement à ce premier principe. Cinquièmement : dans toute conséquence qui se ramène immédiatement au premier principe, le conséquent doit être identique au tout ou à partie de l'antécédent, sans quoi il ne serait pas immédiatement évident que l'antécédent et le conséquent sont compossibles. Sixièmement : dans toute conséquence qui se ramène au premier principe, l'antécédent est identique au conséquent, en tout ou en partie, quel que soit le nombre des intermédiaires.

Appliquons ces règles à la définition de la causalité. Il en résulte tout d'abord que, de ce qu'une chose est, on ne peut conclure évidemment qu'il en existe une autre.

Cette conclusion s'impose avec une absolue nécessité. Car, ou bien la chose dont on conclut l'existence est autre que la chose donnée, ou bien elle est la même. Si c'est la même, nous retombons simplement dans l'affirmation que ce qui est, est ; si c'est une autre, rien ne nous contraint de l'affirmer ou de la nier, puisque le premier principe nous garantit seulement qu'une même chose ne peut pas être à la fois elle-même et son contraire. Le premier principe, garantie dernière de la certitude, ne nous permet donc jamais de conclure d'une chose à une autre ; d'où il résulte que le lien qui unit la cause à l'effet n'est ni cessaire ni évident. Pour qui reconnaît le principe de contradiction comme premier principe, la conclusion est inévitable, et ni les raisonnements ni les exemples n'y feront rien. Car, ou bien les exemples allégués supposeront que le conséquent est partiellement ou totalement identique à l'antécédent — il y a une maison, donc il y a un mur — et nul ne conteste que la conclusion ne soit alors nécessaire puisqu'elle va du même au même ; ou bien la conclusion va du même à l'autre, et alors on ne se contredirait pas en affirmant le contraire de la conclusion.

On a dit de Nicolas d'Autrecourt qu'il était le Hume du moyen âge, et le rapprochement des deux noms semble en effet inévitable. Il importe cependant de bien comprendre en quel sens la position des deux philosophes est semblable et par où elle diffère. On peut dire, en empruntant un langage moderne, que pour l'un et l'autre penseur le lien qui unit la cause à l'effet n'est pas analytique. Mais il faut ajouter que Nicolas d'Autrecourt, bien différent en cela de Hume, admet encore que le rapport de cause à effet peut nous être donné du premier coup, et même qu'il l'est avec une parfaite évidence dans l'expérience. On se mé-

prendrait étrangement en supposant que ce qu'il peut y avoir de scepticisme dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt soit chez lui quelque chose de primitif. Le fond de sa pensée, et ce à quoi il veut finalement en venir, c'est que dans le domaine des existences l'expérience seule nous autorise à affirmer. C'est par là qu'il se rattache directement à Occam et au grand courant de l'expérimentalisme médiéval. Et sans doute, puisqu'il ne veut affirmer que les existences expérimentalement constatées, nombre d'affirmations le laissent sceptique ; mais on est toujours le sceptique de quelqu'un, et le scepticisme de Nicolas d'Autrecourt n'est que la conséquence logique d'un expérimentalisme très résistant.

C'est de quoi nous allons nous rendre compte plus clairement encore en voyant quel traitement Nicolas d'Autrecourt fait subir à l'idée de substance. La substance n'est en effet qu'un cas particulier de la causalité ; certains faits étant donnés, qu'il s'agisse d'ailleurs de propriétés des corps ou d'opérations psychologiques, on suppose immédiatement l'existence d'une substance matérielle ou spirituelle pour les expliquer. Or nous n'avons le choix, ici encore, qu'entre conclure d'une chose à une autre ou constater ce qui nous est donné. Si nous concluons d'une chose à une autre, rien ne nous interdit d'appeler accidents les faits internes ou externes que nous constatons et de les expliquer par d'autres que nous supposons et que nous nommerons substances. Mais on doit savoir qu'une telle conclusion n'a aucun caractère de nécessité ; il n'est pas contradictoire de le faire, et il ne l'est pas davantage de ne pas le faire ; l'inférence de l'accident à la substance exprime donc une simple possibilité. Si nous voulons au contraire nous en tenir au donné, nous dirons qu'un accident est dans une

substance chaque fois que la substance nous sera donnée dans l'expérience en même temps que l'accident ; mais nous ne nous servirons jamais de ce principe : tout accident suppose une substance, pour conclure de l'existence d'un accident constaté à une substance que nous ne constatons pas. Rien ne nous autorise à affirmer autre chose que ce que nous connaissons par nos cinq sens et par des expériences formelles : *nec illud valet ad ostendendum rem aliam esse ab objectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris.*

Les mêmes raisonnements qui valent pour les substances et pour les causes vaudraient également pour les fins et pour l'idée de perfection. De même que la cause ne peut pas être affirmée de l'effet, précisément parce que l'effet ne se confond pas avec la cause, de même on ne peut affirmer d'une chose qu'elle est la fin d'une autre. Il n'est jamais ni nécessaire ni contradictoire qu'une chose soit la fin d'une autre ou ne la soit pas. On a donc parfaitement le droit de ne pas vouloir pénétrer dans ce domaine ; et si l'on y entre on a également le droit de tout affirmer. Ce qui est vrai de la finalité est vrai des degrés de perfection que l'on prétend introduire entre les choses. Pour affirmer qu'une chose est plus parfaite qu'une autre, il faut comparer deux choses différentes ; et si ce sont deux choses différentes que l'on compare, il n'y a aucune contradiction à ce que l'une soit plus ou moins parfaite que l'autre. On ne doit donc pas dire des choses qu'elles sont plus ou moins parfaites, mais seulement qu'elles sont différentes ; si elles sont différentes, elles sont également différentes et par conséquent aussi elles sont toutes également parfaites. Chacune d'elle est ce qu'elle est et ce qu'elle doit être pour concourir à la perfection du tout, et les jugements par lesquels nous pré-

tendons les hiérarchiser n'expriment que l'arbitraire de nos préférences personnelles.

Ainsi Nicolas d'Autrecourt pose ces thèses, dont les conséquences seront décisives en ce qui concerne la théologie naturelle, au nom d'une conception définie de la connaissance humaine. Lorsqu'il affirme que le principe premier est le principe de contradiction, il ne prétend pas que nous puissions en faire sortir toutes nos autres connaissances ; ce principe n'est pas la source de nos connaissances, mais le criterium de la vérité. La source de nos connaissances est dans l'expérience, et si le principe de contradiction est le criterium de la vérité, c'est uniquement parce qu'il ne fait que prolonger à travers une série plus ou moins longue d'intermédiaires l'évidence immédiate de l'intuition première. Expérimenter une chose, c'est constater qu'elle est ; raisonner sur cette chose avec une certitude contraignante, c'est affirmer qu'elle est ce qu'elle est. Il peut donc y avoir une connaissance directe et certaine de la causalité, mais elle dure autant que l'expérience sensible par laquelle nous constatons la coexistence de la cause et de l'effet. La constatation expérimentale une fois achevée, il reste la simple probabilité que les mêmes effets se reproduiront si les mêmes conditions sont de nouveau données. Mais pour avoir cette connaissance simplement probable d'un rapport de cause à effet, il faut en avoir eu précédemment la connaissance évidente. Parce qu'il a été évident pour moi que ma main s'échauffe lorsque je l'approche du feu, je considère maintenant comme probable que ma main s'échauffera si je l'en approche encore : *quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus*. Mais ce n'est là qu'une simple proba-

bilité. Même si toutes les conditions sont données pour que le phénomène se produise, le principe de contradiction ne nous garantit pas que le phénomène se produira. Cette proposition : on approche le feu de la paille et il n'y a aucun obstacle, donc la paille brûlera, n'est pas évidente : elle n'est qu'une probabilité fondée sur l'expérience.

C'est également pourquoi nous devons nous montrer très réservés en ce qui concerne l'affirmation des substances. Les seules substances dont nous puissions affirmer l'existence sont notre âme et ce que nous constatons au moyen des sens. Hormis notre âme et les objets que nous connaissons par nos cinq sens ainsi que par nos expériences formelles, nous n'avons le droit d'affirmer l'existence d'aucune substance. S'il y en avait d'autres en effet, nous les connaîtrions, soit par expérience immédiate et sans raisonnement, soit au moyen du raisonnement. Mais si nous en avions l'intuition directe, tout le monde connaîtrait ces substances et les paysans eux-mêmes sauraient quelles elles sont. Et si nous voulions en inférer l'existence à partir de ce que nous percevons, il nous faudrait conclure de ce qu'une chose est à l'existence d'une autre chose, ce qui est impossible. Il résulte de là que les objets sensibles étant posés, personne n'a jamais pu en conclure avec évidence à l'existence de ces autres choses qu'on appelle des substances. *Ex regula supra dicta sequitur, quod nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quaedam aliae res, utpote aliae quae dicuntur substantiae*. Et si personne n'a jamais eu une connaissance évidente de ces prétendues substances, il en résulte également que nous n'en aurions pas même une connaissance probable puisque toute probabilité actuelle suppose une évidence passée. Nicolas d'Autrecourt ne conserve donc

que le nom de la substance puisqu'il l'identifie avec le contenu de notre expérience interne ou externe ; est substance tout et rien que ce que nous percevons. Il a fort bien vu, en particulier, que l'application du principe : tout accident réside dans une substance est une pure tantologie. Si l'on pose cette définition de l'accident, il en résulte évidemment que s'il y a un accident, il y a aussi une substance ; mais avec un tel procédé on prouverait aussi bien n'importe quoi. Posons par exemple que le mot homme signifie que l'homme est inséparable de l'âne, il en résultera l'évidence suivante : il y a un homme, donc il y a un âne. Nicolas d'Autrecourt pousse sa critique si loin qu'il nie l'existence des facultés psychologiques elles-mêmes. Des raisonnements comme ceux-ci ne sont pas évidents : il y a une intellection, donc il y a un intellect ; il y a une volition, donc il y a une volonté : *istae consequentiae non sunt evidentes* : *actus intelligendi est, ergo intellectus est* ; *actus volendi est, igitur voluntas est*. Voyons quelles sont les conséquences métaphysiques d'une pareille doctrine.

Malgré l'insuffisance des textes qui nous sont parvenus, on découvre aisément que Nicolas d'Autrecourt a eu pleine conscience de ces conséquences et qu'elles sont continuellement présentes à son esprit. Il est tout d'abord évident que par une telle doctrine de la connaissance, nous venons de nous couper les seules voies qui pouvaient nous conduire vers Dieu. Affirmerons-nous l'existence de Dieu au nom du principe de causalité ? Mais de ce qu'une chose existe on ne peut en conclure qu'une autre existe ; on ne saurait donc conclure du monde à Dieu. Et si de ce qu'une chose n'existe pas on ne peut conclure qu'une autre n'existe pas, on ne saurait conclure non plus que si Dieu n'existait pas le monde n'existerait pas. Remarquons bien d'ailleurs

qu'une connaissance qui n'a jamais été expérimentalement évidente ne pouvant même pas devenir probable, Nicolas d'Autrecourt ne doit même pas considérer comme probable l'existence d'une première cause. On ne saurait donc s'étonner outre mesure qu'il ait considéré comme deux manières différentes de dire la même chose ces deux propositions : Dieu existe et Dieu n'existe pas. Ce qui est vrai de la causalité est vrai de la finalité et de la perfection ; les preuves de l'existence de Dieu par la finalité et les degrés de perfection nous sont donc également interdites, et cette vérité va rejoindre la masse de celles qui ne peuvent se réclamer que de la foi.

En rejetant l'affirmation aristotélicienne de la substance, Nicolas d'Autrecourt se trouvait conduit à modifier profondément la conception devenue traditionnelle de la matière et de l'âme. S'il est vrai qu'on ne peut pas démontrer qu'il y ait dans un morceau de pain autre chose que ses propriétés sensibles, il devient impossible d'expliquer les phénomènes par l'intervention des substances et des formes. C'est pourquoi Nicolas d'Autrecourt abandonne résolument la physique d'Aristote et se rallie à l'atomisme épicurien. Il n'y a dans la nature qu'une seule espèce de mouvement, c'est le mouvement local. La génération et la destruction des corps ne supposent pas que des formes différentes se succèdent dans un même sujet, mais simplement que les atomes s'associent de manière à former certains corps et se dissocient lorsque ces corps se désagrègent. La lumière elle-même s'explique par un mouvement corporel que détermine la présence du corps lumineux, et sa transmission, contrairement à ce que l'on croit généralement, exige un certain temps. Quant à l'âme, elle consiste en un certain esprit qu'on nomme l'intellect et en un autre,

que l'on nomme le sens. Lorsque les atomes qui constituent le corps humain se désagrègent, l'intellect et le sens continuent d'exister. Il y a donc une immortalité assurée, et il y a même des récompenses et des châtiments qui attendent les bons et les méchants, mais voici sous quelle forme on peut les concevoir. Chez le juste, l'intellect et le sens sont en excellente disposition ; ils sont au contraire mal disposés chez le méchant et l'injuste. Il faut donc admettre que le sens et l'intellect du juste se retrouveront un nombre infini de fois dans le même état de perfection lorsqu'ils se réuniront à la même combinaison d'atomes qui constitue leur corps. Car le corps se reconstituera et se désagrégera une infinité de fois. Lorsque ce sera au contraire l'âme d'un méchant qui retrouvera son corps, elle s'y réunira dans la mauvaise disposition où elle se trouvait au moment où elle l'a quitté. Peut-être pourrait-on supposer également que lorsque les deux esprits d'un juste, c'est-à-dire l'intellect et le sens, quittent son corps, ils s'unissent immédiatement à un autre corps composé d'atomes plus parfaits. Ces doctrines ne doivent troubler personne, car si étonnantes qu'elles paraissent, elles sont plus probables que beaucoup d'autres auxquelles on a cru pendant longtemps. Et peut-être une autre doctrine encore viendra-t-elle la rendre invraisemblable à son tour. Adhérons donc, en attendant, à la loi du Christ, et croyons que les récompenses et les châtiments se font comme nous le dit la loi sacrée.

Cet artifice, que la cédule de condamnation nomme *excusationem vulpinam*, nous montre un Nicolas d'Autrecourt assez proche de l'averroïsme quant au problème des rapports entre la raison et la foi. Occam considérait en effet qu'à défaut de certitudes démonstratives, il y a des probabilités en faveur des vérités de foi. En renon-

çant à ces probabilités elles-mêmes, Nicolas d'Autrecourt se voyait contraint de juxtaposer les deux systèmes qu'il renonçait à coordonner. Ces doctrines prouvent également que les penseurs du moyen âge n'ont pas eu besoin de secours extérieurs pour se libérer d'Aristote ; toutes les raisons par lesquelles on explique que le fait se soit produit à la Renaissance, échouent devant cet autre fait que dès le XIVe siècle l'aristotélisme était déjà jugé et condamné. A partir de G. d'Occam l'émancipation de la pensée philosophique est complète ; avec Nicolas d'Autrecourt, elle devient pleinement consciente d'elle-même. Toute la philosophie d'Aristote suppose qu'il y a des substances et que nous les connaissons ; puisque cette thèse fondamentale est fausse, il en résulte « que dans toute la philosophie naturelle et dans toute la métaphysique d'Aristote il n'y a pas deux conclusions certaines, et peut-être pas même une seule ». Le remède à cette misère de la philosophie est de se détourner des questions insolubles pour se tourner vers l'expérience, et c'est ici que le vrai caractère de cette doctrine nous apparaît clairement.

Comme tous les esprits positifs et critiques, quelle que soit l'époque à laquelle ils apparaissent, Nicolas d'Autrecourt veut limiter la connaissance pour la mieux fonder. On a parlé de son scepticisme comme si l'une de ses préoccupations dominantes n'avaient pas été de l'éviter. En situant, avec Occam, la connaissance intuitive, c'est-à-dire l'expérience immédiate, à l'origine de toutes nos certitudes, il s'assure au moins un petit nombre de connaissances qu'aucun doute ne pourra jamais ébranler. Si l'on admet que l'expérience, et l'expérience seule, nous permet d'atteindre les existences, on sera au moins certain des objets des cinq sens et de nos états psychologiques ; si l'on ne

veut pas affirmer au contraire que ce qu'on voit est et que ce qui n'existe pas ne se voit pas, on n'est même plus certain de l'existence du monde extérieur ni de soi-même. On aboutit finalement au scepticisme des académiciens. « Et c'est pour éviter de telles absurdités, conclut-il, que j'ai soutenu dans mes disputes en Sorbonne, que j'ai une certitude évidente des objets des cinq sens et de mes opérations psychologiques ».

Ainsi l'expérimentalisme est le seul refuge assuré contre le scepticisme et c'est au contraire la position adverse qui nous y conduit. Comment peut-on se déclarer certain de conclusions aussi cachées que l'existence d'un premier moteur et autres du même ordre tout en doutant de ces premières vérités de fait qui sont les plus certaines de toutes ? C'est que l'on s'est détourné des choses pour donner sa confiance aux livres. Sans doute les certitudes que nous pouvons avoir touchant les phénomènes naturels sont bien peu de chose, mais les hommes pourraient acquérir bientôt ce peu de connaissances s'ils employaient leur intelligence à comprendre les choses au lieu de l'employer à comprendre Aristote et Averroës : *illa tamen modica certitudo potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris.* « Et comme la connaissance des choses pourrait s'acquérir en peu de temps à partir des apparences naturelles, il est étonnant que certaines gens étudient Aristote et Averroës jusqu'à l'âge de la décrépitude, abandonnent pour l'étude de cette logique les questions morales et le souci du bien commun, et que si quelque ami de la vérité vienne à surgir qui sonne de la trompette pour éveiller ces dormeurs de leur sommeil, ils s'en indignent et, pour ainsi dire, courent aux armes afin d'entreprendre

une lutte à mort contre lui ». Ce ne sont pas seulement les idées, mais c'est encore le ton de la Renaissance qui s'annoncent dès le XIVe siècle dans les propositions condamnées de Nicolas d'Autrecourt.

Si l'on doutait encore de la profondeur et de l'intensité du courant expérimentaliste qui relie N. d'Autrecourt à G. d'Occam, il suffirait de considérer la doctrine du cardinal d'Ailly pour voir qu'il s'agit là d'autre chose que de simples accidents. Pierre d'Ailly (1350-1420), malgré sa très brillante carrière ecclésiastique, est un occamiste déclaré ; il s'étonne d'ailleurs de la condamnation portée contre Nicolas d'Autrecourt et déclare qu'on a condamné chez lui par envie des thèses qui ont été depuis enseignées publiquement dans les écoles. On doit au cardinal d'Ailly des traités sur les météores, l'astronomie et la géographie qui portent les traces de l'influence directe de Roger Bacon et semblent avoir influencé à leur tour Christophe Colomb et Améric Vespuce ; c'est dans ses commentaires sur les Sentences et dans ses traités de logique que ses conceptions philosophiques se trouvent exposées. On ne saurait les résumer sans reprendre les unes après les autres toutes les thèses que nous connaissons déjà ; terminisme et négation de la réalité des universaux, critique de la doctrine aristotélicienne de la connaissance, affirmation du caractère purement contingent du rapport de cause à effet : *effectus pure contingenter sequitur ex secunda causa, et secunda causa pure contingenter antecedit effectum suum* ; valeur de simple probabilité accordée aux preuves de l'existence de Dieu parce que cette proposition : Dieu est, n'est ni évidente par soi, ni démontrable *a priori* pour une raison humaine, ni démontrable par expérience ; indémonstrabilité des attributs de Dieu et de l'existence d'une dernière fin ; impos-

sibilité de prouver que l'homme ait une autre fin que soi-même et sa propre perfection ; subordination du bien et du mal à la pure et simple volonté de Dieu ; tous ces thèmes connus se retrouvent chez Pierre d'Ailly comme chez ses précécesseurs, présentés sous une forme moins agressive que chez Nicolas d'Autrecourt et sans les singularités doctrinales dont ce dernier les accompagne, mais se soutenant et s'appelant réciproquement. Et c'est enfin le même courant philosophique dont on pourrait suivre la trace à travers les œuvres de Jean Gerson (1363-1429), elève de P. d'Ailly et son successeur comme chancelier de l'université de Paris. Après avoir essayé de concilier le terminisme avec le réalisme, il finit par demander à la mystique la réponse à toutes ces subtiles et desséchantes controverses. Lorsque la foi désespère de la raison, c'est toujours vers l'intuition mystique et la vie intérieure qu'elle se retourne pour s'y chercher un plus solide fondement.

III. — L'occamisme scientifique.

Le moyen âge n'est pas seulement sorti de la philosophie aristotélicienne par ses propres moyens, il s'est encore affranchi dès le XIVe siècle de la science d'Aristote et a posé les fondements de l'astronomie et de la physique modernes. Parmi les maîtres qui enseignaient à l'Université de Paris il en est un certain nombre qui s'efforcèrent d'appliquer directement à l'étude de la nature les principes appliqués par Guillaume d'Occam à l'étude des problèmes métaphysiques. Ces maîtres de la Faculté des arts de Paris peuvent à bon droit être appelés des occamistes. Ils le sont en ce sens qu'ils bénéficient de la critique philosophique

à laquelle Occam avait soumis la doctrine d'Aristote ; mais si l'on envisage le côté le plus original de leur œuvre, qui est le côté scientifique, ils nous montrent aussi le grand courant de l'expérimentalisme anglo-français, dont Occam lui-même n'est que le représentant le plus typique, aboutissant enfin à sa conclusion normale : la constitution d'une physique positive. Ils doivent beaucoup à G. d'Occam, mais c'est un mouvement plus profond et venu de plus loin qui les entraîne vers le but commun et les emporte tous.

Le premier penseur chez lequel ce fait devient aisément perceptible est Jean Buridan. Avec lui et par lui l'expérimentalisme sort de la phase purement critique et dialectique pour entrer définitivement dans celle des réalisations positives. Si originale que soit son œuvre, on doit pourtant se souvenir qu'elle dépend d'une élaboration philosophique déjà longue, que les doctrines s'en retrouvent parfois plus qu'ébauchées dans des écrits plus anciens et que certaines peuvent même avoir été enseignées oralement avant de se voir écrites et garanties par l'autorité d'un maître responsable. Buridan est un point de départ, mais il est aussi le bénéficiaire d'une tradition.

Jean Buridan, né à Béthune un peu avant 1300, appartint en qualité de maître à l'Université de Paris. Il en devint recteur en 1327, le redevint en 1348, y enseignait encore en 1358 et mourut sans doute peu après cette date. Une fois tombées les légendes qui se sont accumulées autour de sa vie, il reste le noyau solide d'une carrière paisible et honorée dans cette même Université de Paris où il avait d'abord fait ses études. Ses œuvres sont exclusivement d'ordre philosophique et scientifique et l'on peut considérer déjà comme caractéristique de sa tournure d'esprit que les

spéculations théologiques ne l'aient jamais intéressé ; Buridan cherche avant tout à expulser de la physique les abstractions aristotéliciennes que G. d'Occam avait expulsées déjà de la métaphysique.

Il est vrai que, même dans le domaine de la physique, le travail avait été commencé par Occam et mené parfois assez loin. Parce qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, le *Vénérable initiateur* du terminisme avait attribué une même matière aux corps célestes et aux corps terrestres ; tous les phénomènes s'expliquant aussi bien avec une seule qu'avec deux, on n'a le droit d'en supposer qu'une seule. C'est encore le même souci de rendre compte des phénomènes de la manière la plus simple qui l'avait conduit à critiquer la doctrine universellement reçue du mouvement des corps. Selon Aristote tout mobile suppose un moteur distinct de ce mobile. S'il s'agit d'un mouvement naturel, c'est la forme même du corps qui en explique le mouvement ; s'il s'agit d'un mouvement violent, c'est-à-dire imposé de l'extérieur à ce mobile, le cas est beaucoup plus complexe et le phénomène plus difficile à expliquer. On comprend aisément en effet qu'un mouvement naturel se prolonge dans le temps et ait une certaine durée, car la cause du mouvement est intérieure au mobile et toujours présente pour en entretenir le mouvement ; c'est le cas d'une pierre qui tombe parce qu'elle est naturellement lourde, ou du feu qui s'élève parce qu'il est naturellement léger. Mais s'il s'agit d'un mouvement violent, comme celui d'une pierre qui s'élève parce qu'on l'a jetée en l'air, on ne comprend plus que le mouvement continue après qu'elle a quitté la main de celui qui l'a lancée. Car dès que la pierre a quitté la main le moteur violent qui agissait sur elle a cessé d'agir, et comme elle se meut en sens contraire de

son mouvement naturel, rien n'explique plus qu'elle continue de se mouvoir. C'est pour résoudre ce problème qu'Aristote avait imaginé un mouvement de l'air environnant grâce auquel le mobile serait nécessairement projeté de plus en plus loin. Lorsque la main lance la pierre, elle meut en même temps qu'elle l'air qui l'entoure, la partie de l'air ainsi ébranlée chasse la partie suivante, et celle-ci chasse une partie encore plus éloignée, chacune de ces parties de l'air entraînant avec elle le corps en mouvement. Aristote cherche en somme dans l'air un milieu continu par lequel s'explique la persistance du mouvement dans un mobile séparé de son moteur.

G. d'Occam s'est opposé de la manière la plus formelle à cette explication du mouvement, et la solution du problème, telle qu'il la propose, est d'une simplicité si radicale que ses disciples eux-mêmes n'oseront pas s'y tenir. Il est évident d'abord que la cause du mouvement d'un corps n'est plus dans le corps qui lui a imprimé le mouvement ; détruisons en effet l'organe ou la machine qui l'ont mis en mouvement, il n'en continuera pas moins de se mouvoir. On ne peut pas soutenir non plus que l'air ébranlé par le moteur continue de chasser en avant le mobile, car si deux archers tirent l'un sur l'autre et si les deux flèches se rencontrent il faudra supposer que le même air se meut en ce point selon deux directions opposées. Enfin, la cause du mouvement n'est pas une *vertu* inhérente au mobile, car, dans cette hypothèse, la vertu conférée au corps en mouvement ne pourrait lui venir que du corps qui le meut. Or si j'approche lentement ma main d'une pierre, cette pierre reste immobile ; elle n'a donc reçu de ma main aucune vertu. Si je l'approche brusquement, la pierre va se mouvoir, mais le seul effet concevable que

puisse produire le mouvement local, est de mettre en contact le moteur et le mobile et l'on ne voit pas comment, du simple fait de ce mouvement, une vertu quelconque pourrait être engendrée. La solution du problème la plus certaine et la plus simple consiste donc à supposer qu'un corps en mouvement se meut précisément parce qu'il est en mouvement et qu'il n'y a lieu de supposer aucun moteur distinct du mobile. Ainsi G. d'Occam pressent de la manière la plus nette la loi de l'inertie, et lorsqu'il refusait de prouver l'existence de Dieu au nom du principe que tout ce qui se meut est mu par un autre, il avait une raison physique profonde de soutenir qu'un corps peut se mouvoir lui-même. Le mouvement étant donné, et il est éternel, on n'a pas besoin d'invoquer autre chose que le mouvement même pour en expliquer la continuation.

Jean Buridan n'a pas osé renoncer complètement à la notion d'une forme ou d'une vertu intérieure au mobile, mais peut-être un sentiment plus vif de la réalité physique à expliquer est-il la cause véritable de cette apparente timidité. Reprenant une ancienne notion qu'un commentateur grec d'Aristote avait déjà défendue contre Aristote lui-même, il explique la continuation du mouvement dans le mobile par une sorte d'élan, *impetus*, que le moteur imprime au corps mu. Prétendre que l'air entretient le mouvement est en effet une absurdité, et l'expérience le prouve, car une telle explication ne permet pas de comprendre pourquoi une toupie continue de tourner toute seule et pourquoi une meule que l'on a cessé de mouvoir ne cesse pas de tourner même si on l'isole par un morceau d'étoffe de l'air environnant. Supposons d'autre part un bateau chargé de paille, recouvert d'une bâche, et que l'on cesse brusquement de hâler, si l'on enlève à ce moment la

bâche et par conséquent l'air ambiant, le bateau doit cesser de se mouvoir, ou bien encore on doit voir l'air infléchir vers l'avant les brins de paille ; or le bateau se meut encore pendant assez longtemps et les brins de paille sont infléchis vers l'arrière par la résistance de l'air ambiant ; ce n'est donc pas le mouvement de l'air qui entretient celui du bateau. Pour résoudre le problème, Buridan propose l'hypothèse suivante : au moment où le moteur meut le mobile, il lui imprime un certain élan ; cet élan, ou *impetus*, est proportionnel d'une part à la vitesse avec laquelle le moteur meut le mobile, et d'autre part à la quantité de matière du corps qui le reçoit. C'est cet élan qui entretient le mouvement dans le mobile jusqu'à ce que la résistance de l'air et la pesanteur, qui contrarient le mouvement, finissent par l'emporter. L'élan imprimé au mobile diminue donc continuellement, le mouvement de la pierre se ralentit sans cesse et elle cède enfin à la gravité qui la fait retomber vers son lieu naturel. Cette explication rend compte de tous les phénomènes que celle d'Aristote ne réussit pas à expliquer. Elle permet de comprendre pourquoi on peut lancer une pierre plus loin qu'une plume ; c'est qu'en effet un corps dense est celui qui contient beaucoup de matière sous un faible volume *(sub pauca magnitudine seu quantitate)* et que l'élan dont un corps est susceptible est proportionnel à sa densité. On comprend aussi pourquoi la chute naturelle des graves est continuellement accélérée. Au début du mouvement, en effet, la gravité seule meut le corps, mais à partir du moment où elle a commencé de le mouvoir elle imprime un certain élan au corps pesant, cet élan agit sur le corps en même temps que la gravité et le mouvement s'accélère ; mais plus le mouvement s'accélère et plus l'élan devient intense ; la chute naturelle

d'un corps grave doit donc se faire selon un mouvement continuellement accéléré. Si nous généralisons cette explication, elle nous permettra de simplifier remarquablement nos conceptions astronomiques et les *Intelligences* chargées d'entretenir le mouvement des orbes célestes deviendront complètement inutiles. Si nous supposons que Dieu a conféré aux orbes célestes un certain *impetus* au moment de leur création, qu'il le leur conserve par le concours général qu'il apporte à toutes choses, et qu'aucune résistance intéreiure ou extérieure ne contrarie cet élan initial, il n'y a aucune raison pour que le mouvement des orbes célestes ne continue pas de lui-même. Et, conclut enfin Buridan : « Je ne donne pas tout cela pour assuré, mais je demanderai seulement à Messieurs les Théologiens de m'expliquer comment tout cela peut se produire ».

On voit avec quelle netteté Buridan s'est représenté les données fondamentales qui définissent le mouvement d'un corps. Les expressions qu'il emploie sont parfois d'une telle précision que l'on a peine à ne pas leur substituer mentalement les formules algébriques équivalentes : « Si celui qui lance des projectiles meut avec une égale vitesse un léger morceau de bois et un lourd morceau de fer, ces deux morceaux étant d'ailleurs de même volume et de même figure, le morceau de fer ira plus loin parce que l'élan qui est imprimé en lui est plus intense ». Jean Buridan est arrivé tout près de la notion qui sera celle de l'*impeto* chez Galilée et de la *quantité de mouvement* chez Descartes.

Il est curieux, mais au fond satisfaisant pour le philosophe, de constater que l'auteur de ces découvertes doit sa popularité à d'imaginaires amours avec Jeanne de Navarre et à l'âne célèbre que l'on n'a retrouvé nulle part en ses écrits. Mais si les doctrines de Buridan n'ont pas été popu-

laires, elles ont été fécondes. Recueillies par un disciple digne du maître, elles allaient se frayer une route à travers les aristotélismes de toutes sortes et parvenir jusqu'à Galilée. Ce maître séculier de la Faculté des arts de l'Université de Paris a donc pressenti en plein XIVe siècle les fondements de la dynamique moderne.

L'ampleur et la profondeur du mouvement expérimental deviennent plus manifestes encore lorsqu'on l'étudie chez le disciple de Jean Buridan, Albert de Saxe. Ce philosophe, également désigné par les noms d'Albert de Helmstedt ou de Ricmestorp, d'Albertutius ou d'Albertus parvus, étudia et enseigna à l'Université de Paris. Recteur de cette université en 1357, il lui appartient encore en 1362 ; on le retrouve en 1365 en qualité de premier recteur de l'université de Vienne qui vient d'être fondée ; en 1366 il est nommé évêque d'Halberstadt et meurt en 1390. Albert de Saxe, de qui nous avons de nombreuses œuvres consacrées à la logique, la physique, les mathématiques et la morale, se réclame ouvertement de ses « révérés maîtres de la noble faculté des arts de Paris ». Ce sont eux, nous dit-il, qui lui ont enseigné les doctrines contenues dans son commentaire *De coelo et mundo.* Nous retrouvons en effet sous sa plume la théorie de l'*impetus* et son application au problème du mouvement des orbes célestes ; mais il ne fait pas que répéter Buridan, il le continue.

Parmi les conceptions nouvelles dont Albert de Saxe a enrichi la science, il faut placer au premier rang sa théorie de la pesanteur. Nous avons vu Jean Buridan faire appel à la notion de « gravité » sans en donner de définition précise ; pour lui les corps graves tombent parce qu'ils vont rejoindre leur lieu naturel qui est la terre. Mais quel est le lieu naturel de la terre elle-même ? Albert de Saxe se

trouve en présence de deux réponses. Certains, qui considèrent avec Aristote que le lieu d'un corps est la surface interne du corps qui l'environne immédiatement, affirment que le lieu naturel de la terre est la surface interne de la mer ou de l'air qui la recouvrent ; d'autres considèrent au contraire que le lieu naturel de la terre est le centre du monde. Albert de Saxe tranche la question en distinguant deux centres dans chaque corps grave, son centre de grandeur, qui correspond à peu près à ce que l'on nomme aujourd'hui centre de gravité du volume, et son centre de gravité. Dans un corps dont la gravité n'est pas parfaitement homogène, ces deux centres ne coïncident pas. Or la terre n'a pas une gravité uniforme ; celles de ses parties que les eaux recouvrent sont moins exposées aux rayons du soleil et par conséquent moins dilatées que celles qui se trouvent à découvert. Il résulte de là que le centre de grandeur de la terre ne coïncide pas avec son centre de gravité et que ce n'est pas le centre de grandeur de la terre qui est le centre du monde. Il reste donc que ce soit son centre de gravité. Et en effet toutes les parties de la terre, et chacun des corps pesants, tendent à ce que leur centre de gravité devienne le centre du monde. Un plan qui passe par le centre du monde doit aussi passer par le centre de gravité de la Terre, car s'il restait en dehors de ce centre, il séparerait la Terre en deux parties inégales dont la plus lourde pousserait la plus légère jusqu'à ce que le centre de gravité fut au centre du monde et l'équilibre rétabli. On peut donc définir en fin de compte la gravité d'un corps sa tendance à unir son centre de gravité au centre du monde. Cette tendance est d'ailleurs invariable et demeure la même, qu'on la considère à l'état potentiel, lorsque le corps grave est dans son lieu naturel, ou qu'on

la considère à l'état actuel, lorsque le corps grave résiste à l'effort déployé pour l'en chasser, se meut pour le rejoindre ou pèse sur le corps qui l'empêche d'y arriver. Par cette théorie de la pesanteur, Albert de Saxe a exercé son influence sur tout le développement de la statique jusqu'au milieu du XVIIe siècle, et conduit à l'étude des fossiles Léonard de Vinci, Cardan et Bernard Palissy. Sur un autre point enfin il prend une place importante dans l'histoire de la science. Buridan avait clairement aperçu pourquoi la chute d'un corps est un mouvement de vitesse variable, mais il n'avait pas abordé l'étude précise du rapport entre la vitesse, le temps et l'espace parcouru. Albert de Saxe s'est courageusement attaqué à ce problème et a soutenu que la vitesse du mobile est proportionnelle à l'espace parcouru ; il semble avoir d'ailleurs conçu comme possible la proportionnalité de la vitesse au temps, mais le moins qu'on puisse dire est qu'il n'a pas su décider laquelle des deux solutions était la bonne. Il n'a donc pas résolu correctement le problème, mais il l'a posé et a certainement préparé la découverte de la véritable solution. Nous allons voir la question réaliser un nouveau progrès dans les écrits d'un autre physicien, Nicole Oresme.

Originaire du diocèse de Bayeux, Nicole Oresme étudie la théologie à l'université de Paris ; on sait qu'il s'y trouvait déjà en 1348. Grand maître du collège de Navarre en 1356, il est maître en théologie en 1362, évêque de Lisieux en 1377 et meurt dans sa ville épiscopale le 11 juillet 1382. Ce fut un savant de premier ordre et un esprit véritablement universel. Ses écrits sont composés tantôt en latin, tantôt en français, et c'est à lui, non à Descartes, que l'on doit attribuer l'honneur d'avoir le premier employé la langue française pour exprimer de grandes vérités scienti-

fiques et philosophiques. On lui doit des traductions françaises de la *Politique* et de la *Morale* d'Aristote, un « *Livre de politique* », un « *Livre appelé économique* » et surtout un traité « *De l'origine, nature et mutation des monnaies* » qui lui assurent la première place dans le domaine de l'économie politique au XIVe siècle. Ses travaux les plus importants demeurent cependant les écrits latins et français qu'il a consacrés aux problèmes de la physique et de l'astronomie le *De difformitate qualitatum*, le *Traité de la sphère* et le *Commentaire aux livres du Ciel et du Monde d'Aristote.*

Nous ne disposons pas encore des textes nécessaires pour apprécier convenablement l'étendue de l'œuvre accomplie par Nicole Oresme ; on peut cependant affirmer, dès à présent, que trois grandes découvertes lui sont dues. Il a clairement aperçu la loi de la chute des corps, le mouvement diurne de la Terre et l'idée première de la géométrie analytique. En ce qui concerne ce dernier point, Oresme estime que « toute intensité susceptible d'être acquise d'une manière successive doit être imaginée au moyen d'une ligne droite élevée verticalement à partir de chaque point de l'espace ou du sujet qu'affecte cette intensité ». La proportion entre deux intensités de même espèce se retrouvera toujours entre les lignes qui les représentent et inversement. C'est là un mode de représentation dont la valeur est universelle. Oresme propose donc de représenter les variations d'une qualité linéaire en portant sur une horizontale une longueur égale à l'étendue sur laquelle on veut observer cette qualité, et en menant en chaque point de cette droite une verticale dont la hauteur est proportionnelle à l'intensité de la qualité étudiée. On obtient ainsi une figure dont les propriétés correspondent à celles de la qualité étudiée et qui permet de les concevoir

« plus clairement et plus facilement, dès là que quelque chose qui leur est semblable est dessiné en une figure plane, et que cette chose, rendue claire par un exemple visible, est saisie rapidement et parfaitement par l'imagination... Car l'imagination des figures aide grandement à la connaissance des choses mêmes ». Oresme ne s'en est d'ailleurs pas tenu à la notion de représentation graphique au moyen de coordonnés rectangulaires, il a conçu la possibilité d'exprimer les variations d'intensité d'un phénomène par d'autres procédés et il a très bien compris la correspondance des représentations géométriques avec certains rapports que nous exprimons aujourd'hui algébriquement. Oresme est donc un des prédécesseurs de René Descartes.

On peut ajouter qu'il est aussi le prédécesseur de Galilée et qu'en partant des mêmes principes qu'Albert de Saxe, il a découvert la loi suivant laquelle l'espace parcouru par un corps animé d'un mouvement uniformément varié est proportionnel au temps. Conformément aux principes qu'il a posés, nous le voyons appliquer à l'étude de la chute des corps les coordonnées rectangulaires et définir avec précision les conditions requises pour que cette représentation soit correcte. En étudiant la variation d'intensité de cette qualité particulière qu'on nomme une vitesse uniformément accélérée, Oresme montre qu'on peut la représenter comme équivalente à une vitesse uniforme. L'espace parcouru par un mobile doué d'un mouvement uniformément varié est égal à l'espace parcouru dans le même temps par un mobile animé d'un mouvement uniforme, et ayant une vitesse égale à celle qu'atteint le premier mobile en son instant moyen. Oresme a donc bien dépassé Jean Buridan et découvert la vérité qui, par une

série continue de nombreux intermédiaires parviendra jusqu'à Galilée.

Nicole Oresme est enfin le prédécesseur direct de Copernic. Dans son *Traité du Ciel et du Monde* il soutenait expressément en effet que « l'on ne pourrait prouver par quelconque expérience, que le Ciel soit mu de mouvement journal et la Terre non » ; que cette thèse qui ne peut être prouvée par l'expérience ne peut être prouvée non plus par raison ; il donne ensuite « plusieurs belles persuasions à montrer que la Terre est mue de mouvement journal et le Ciel non » et il conclut enfin en montrant « comment telles considérations sont profitables pour la défense de notre foi ». Sans doute, il serait excessif de faire remonter à Nicole Oresme seul l'honneur de cette découverte. La théorie du mouvement diurne de la Terre était connue de tous dans la Faculté des arts de l'Université de Paris à l'époque où notre philosophe y étudiait. Albert de Saxe déclare qu'un de ses maîtres soutenait exactement la même thèse que Nicole Oresme, à savoir qu'on ne peut pas démontrer que ce n'est pas la terre qui est en mouvement et le ciel en repos. Dès les premières années du XIVe siècle, le scotiste François de Meyronnes rapporte l'opinion d'un certain docteur d'après qui la doctrine du mouvement de la terre serait plus satisfaisante que la doctrine contraire : *dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et cælum quiesceret, quod hic esset melior dispositio.* Mais il faut en arriver à Oresme pour trouver autre chose qu'une simple mention de cette thèse et pour en voir la possibilité démontrée par des arguments dont, selon le jugement de P. Duhem, « la clarté et la précision surpassent de beaucoup ce que Copernic a écrit sur le même sujet ».

De même que la Faculté des arts avait donné à l'Uni-

versité de Vienne son premier recteur dans la personne d'Albert de Saxe, elle donna le sien à la nouvelle université d'Heidelberg dans la personne de Marsile d'Inghen (mort en 1396). C'est un disciple d'Occam pour la logique, de Buridan, d'Albert de Saxe et d'Oresme pour la physique. On pourrait citer encore d'autres philosophes et physiciens plus ou moins étroitement apparentés à l'occamisme philosophique et scientifique. Le mouvement, dont le centre est toujours à Paris, ne cesse de s'étendre et de se propager. Il faut noter cependant que l'expérimentalisme qui suscitait à Paris tant de recherches et de découvertes fécondes, semblait au même moment avoir perdu toute vitalité dans le pays même où il avait trouvé ses représentants les plus typiques. Après 1349, date de la mort de Thomas Bradwardine, la physique y dégénère en une sorte de sophistique stérile qui devait malheureusement passer d'Oxford à Paris dans les premières années du XVe siècle et contribuer à la décadence des études scientifiques. Des noms comme ceux de Jean de Dumbleton, Swineshead et Guillaume Heytesbury représentent moins des inventeurs d'idées nouvelles que des jalons sur la route qui conduit du moyen âge à la Renaissance et aux temps modernes.

IV. — L'AVERROÏSME : J. DE JANDUN ET SES SUCCESSEURS.

L'averroïsme combattu et condamné au XIIIe siècle n'a cependant pas cessé de gagner du terrain et de recruter des partisans au cours du XIVe. Une veine continue d'averroïsme relie le milieu parisien et les disciples de Siger de Brabant aux écoles de Padoue qui maintiendront la doctrine d'Aristote contre les tenants de la physique moderne

avec beaucoup plus d'acharnement que ne le feront les théologiens eux-mêmes. Parcourir rapidement cette histoire est le seul moyen de se convaincre que l'averroïsme, malgré son aspect hardi et révolutionnaire, fut essentiellement conservateur. Il n'y a peut-être pas d'exemple dans l'histoire de la philosophie d'une école aussi complètement fermée sur elle-même et d'une doctrine aussi absolument imperméable aux influences du dehors. Les seules concessions consenties par l'averroïsme latin du XIVe siècle l'ont été au dogme chrétien ; on peut signaler en effet un certain nombre de philosophes qui se sont efforcés de diminuer l'écart entre Averroës et les données de la révélation ; mais les tentatives pour ouvrir l'averroïsme à l'influence du mouvement occamiste ont été rares et insignifiantes. Si l'esprit qui animait les successeurs de Siger de Brabant avait été, comme on le croit généralement, l'esprit moderne, ils auraient dû reconnaître l'importance des idées et des découvertes d'un Buridan ou d'un Albert de Saxe ; dans l'interprétation que l'on en donne ordinairement, l'averroïsme aurait dû se dissoudre dans l'occamisme dès la première moitié du XIVe siècle. Or c'est exactement le contraire qui est arrivé. Les disciples de Siger de Brabant ont inlassablement répété et confirmé leurs thèses fondamentales en les défendant contre la raison non moins énergiquement que contre le dogme. C'est l'averroïsme, et non la scolastique en général, que l'on a le droit d'assimiler à un aristotélisme obstiné et borné.

Dès Jean de Jandun cependant on aperçoit un autre caractère de la doctrine sur lequel il est nécessaire d'insister. En étudiant Siger de Brabant nous avons constaté à quel point il est difficile de savoir s'il néglige simplement ou s'il se désintéresse d'accorder les données de la raison et

celles de la foi. Il affirme expressément que la vérité est du côté de la foi et rien ne nous autorise à dire qu'il ne pense pas ce qu'il dit. Avec Jean de Jandun au contraire, adversaire politique de la papauté, et l'un des réfugiés à la cour de Louis de Bavière, nous savons, à n'en pas douter, qu'il situe la vérité du côté de la raison et qu'il se moque simplement de la foi. Ce maître à la Faculté des arts de Paris (mort en 1328) déclare modestement qu'il se contentera dans ses commentaires de singer Averroës. Ailleurs, il est vrai, nous le voyons marquer avec orgueil sa contribution personnelle à la démonstration de telle ou telle thèse, mais il reste bien le fidèle disciple du Commentateur. Ses œuvres sont moins intéressantes par le contenu même de son averroïsme que par la nuance d'incrédulité railleuse qu'il lui donne. Jean de Jandun soutient naturellement l'éternité du mouvement et du monde, l'unité de l'intellect agent pour toute l'espèce humaine, l'invraisemblance de l'immortalité personnelle, de la résurrection et de la vie future. Ce sont là les fils communs dont sont tissés tous les livres averroïstes, mais la manière dont il proclame constamment sa soumission aux enseignements de l'Église est véritablement inquiétante.

Jean de Jandun proclame qu'en principe il n'a pas d'autres maîtres que la raison et l'expérience, mais comme il identifie immédiatement leurs conclusions avec celles d'Averroës, sa doctrine se réduit à peu près au commentaire d'un commentaire et à la défense de l'autorité d'Averroës contre celle de saint Thomas. Averroës est pour lui *perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor* ; saint Thomas n'est d'ailleurs pas non plus sans mérites, mais il a en commun avec d'autres commentateurs latins le défaut d'avoir porté plus d'intérêt à la théologie qu'à la

philosophie à mesure qu'il vieillissait. C'est donc à la raison incarnée dans Averroës qu'il faut s'en tenir tout en maintenant intacts les droits de la foi. En présence d'une des nombreuses contradictions qu'il rencontre, Jean de Jandun la constatera, en ajoutant simplement que si quelqu'un peut la résoudre il a de la chance, mais que lui, Jean de Jandun, s'en reconnaît bien incapable. « Je crois, écrit-il par exemple, et je tiens fermement que cette substance de l'âme a des facultés naturelles qui ne sont pas les actes d'organes corporels, mais qui ont leur fondement immédiat dans l'essence de l'âme ; ce sont : l'intellect possible, l'intellect agent et la volonté. Ces facultés sont d'un ordre supérieur à celui de la matière corporelle et elles en excèdent toutes les capacités... Et bien que l'âme soit dans la matière, il lui reste cependant une action à laquelle la matière corporelle ne participe pas ; et tous ces attributs de l'âme lui appartiennent vraiment, simplement et absolument d'après notre foi. Et aussi que l'âme immatérielle peut souffrir d'un feu corporel et se réunir au corps après la mort sur l'ordre du Dieu créateur. Je ne me charge d'ailleurs pas d'en donner la démonstration, mais je pense qu'il faut croire ces choses par simple foi, ainsi que beaucoup d'autres qu'il faut croire sans raison démonstrative, sur la seule autorité de la sainte écriture et des miracles. C'est d'ailleurs pourquoi notre foi est méritoire, car les Docteurs enseignent qu'il n'y a pas de mérite à croire ce que la raison peut démontrer ».

Lorsqu'il nous parle ailleurs de la création *ex nihilo*, Jean de Jandun nous engagera de même à la croire bien qu'elle lui paraisse absolument incompréhensible. Du point de vue de la raison il ne peut évidemment concevoir d'autre mode de production que celui qui part d'une matière donnée.

Une production absolue, qui fait succéder l'être au néant, est chose inintelligible. On peut constater d'ailleurs que les philosophes païens n'en ont rien su : « Et ce n'est pas étonnant, car on ne peut ni connaître la création en partant des choses sensibles, ni la prouver à partir de notions qui s'accordent avec elles. Et c'est pourquoi les anciens, qui ont tiré toutes leurs connaissances de raisons fondées sur les choses sensibles, ne sont pas arrivés à concevoir un tel genre de production ; d'autant plus que la création se produit rarement, qu'il n'y en a jamais eu qu'une seule, et qu'il s'est écoulé bien du temps depuis : *praecipue quia raro contingit iste modus, et nunquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit.* » L'ironie que l'on ne peut pas ne pas percevoir dans ce passage nous permet de donner leur sens exact à tant de petites formules inquiétantes que l'on rencontre dans les écrits de Jean de Jandun : « Je crois que cela est vrai, mais je ne sais pas le démontrer ; tant mieux pour ceux qui le savent : *sed demonstrare nescio* ; *gaudeant qui hoc sciunt* ». Ou bien encore : « Je dis que Dieu peut le faire ; comment, je n'en sais rien ; Dieu le sait : *modum tamen nescio* ; *Deus scit* ». Il est donc très probable que l'averroïsme de Jean de Jandun est une forme savante de l'incrédulité religieuse et qu'on peut le considérer comme un ancêtre des libertins.

C'est également à Paris, et en même temps que lui, qu'enseignait Marsile de Padoue (mort entre 1336 et 1343), collaborateur politique de Jean de Jandun et son compagnon dans sa fuite à la cour de Louis de Bavière. Un autre averroïste, Jean Baconthorp, enseignait aussi à Paris jusqu'en 1327 et mourut en 1346. A la différence des précédents c'est un religieux et qui fut même provincial de son

ordre ; on ne s'étonnera donc pas qu'il ait fait de sérieux efforts pour concilier les doctrines averroïstes avec l'enseignement de l'Église. Le même caractère d'indécision se retrouve dans les écrits de Pierre d'Abano qui introduisit à Padoue (1250-1315) un averroïsme assez timide. La tradition averroïste ne devait cependant pas disparaître de sitôt à Padoue et il semble qu'un courant continu relie Pierre d'Abano aux averroïstes christianisés du XVe siècle, tels que Cajetan de Thiène (mort en 1465). Dès le début du XVIe siècle l'averroïsme padouan devait reprendre la forme intransigeante que lui avaient donnée les maîtres parisiens pour se perpétuer jusque dans le milieu du XVIIe siècle avec Cremonni. Il n'a pas fallu moins que la physique de Galilée et des disputes acharnées pour imposer une philosophie fondée sur la raison et l'expérience à ces hommes qui ne se réclamaient que de l'expérience et de la raison.

V. — Le mysticisme spéculatif.

Si l'averroïsme ne représente qu'une tendance conservatrice, le mysticisme spéculatif que l'on voit se développer dès les premières années du XIVe siècle peut être considéré comme orienté vers l'avenir. Son fondateur est Jean Eckhart, né à Hocheim, près de Gotha, vers 1260. Il appartint à l'ordre dominicain, prit en 1302 sa licence de théologie à Paris et il enseignait à Cologne vers la fin de sa vie lorsque ses adversaires entreprirent de faire condamner sa doctrine. Il mourut en 1327 avant la publication de la Bulle de condamnation.

Maître Eckhart n'est nullement un de ces esprits qui

doivent leur originalité à une heureuse ignorance de leur temps. Comme tout dominicain de Cologne et de Paris, il n'ignorait ni Aristote ni la synthèse doctrinale qu'ont réalisée Albert le Grand et saint Thomas. Bien mieux, on retrouve dans ses œuvres, très aisément reconnaissables encore, un grand nombre d'éléments empruntés à cette synthèse. Mais il semble que les doctrines aristotéliciennes et thomistes se réorganisent selon une loi nouvelle et reçoivent un sens nouveau en pénétrant dans son esprit. Chez maître Eckhart tout le néoplatonisme que saint Thomas avait si exactement lesté d'aristotélisme se dégage à l'état pur et se libère des alliages qu'on lui avait imposés. C'est dire que nous allons inévitablement revenir vers Scot Érigène et le Pseudo-Denys.

Dieu est l'être absolu et infini, supérieur par son infinité même à l'essence, à la nature et à l'être. Exactement comme Scot Érigène, Eckhart nous refuse le droit de limiter Dieu par une affirmation quelconque, et il le caractériserait plus volontiers comme un Néant supérieur à toute essence que comme un être défini et déterminé. C'est dans cet infini que se produit de toute éternité, par un développement hors de soi qui n'est qu'une rentrée en soi-même et un approfondissement, l'émanation des personnes divines et la création du monde dans le Fils ou Verbe increé. C'est donc bien l'être de Dieu qui est au cœur même comme il est à l'origine de l'être des choses. Ce qui est vrai de tous les êtres créés est particulièrement vrai de l'âme humaine, et c'est sur ce point que se font jour les intuitions philosophiques les plus personnelles de maître Eckhart. Puisque l'âme tient par son fond le plus intime à la divinité, elle ne peut assurément jamais être hors de lui, mais elle peut, ou bien s'attacher à elle-même et s'éloigner de lui, ou bien

s'attacher à ce qu'il y a en elle de plus profond et se réunir à lui. Pour y parvenir l'homme doit s'efforcer de retrouver Dieu par delà les créatures, et la première condition pour y réussir est de comprendre qu'en elles-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de ce qu'elles ont d'être divin, les créatures ne sont qu'un pur néant. C'est pourquoi l'amour des créatures et la poursuite du plaisir ne laissent dans l'âme que tristesse et amertume. La seule créature qui puisse nous ramener directement vers Dieu est l'âme elle-même, qui est la plus noble de toutes. En prenant conscience de ses propres limites, et en les niant volontairement, l'âme renonce à tout ce qui fait d'elle tel être particulier et déterminé. Les entraves qui la retiennent et les cloisons qui la particularisent une fois tombées, elle n'aperçoit plus en elle-même que la continuité de son être avec l'Être dont elle dérive. En se reniant par amour de Dieu, l'homme se retrouvera donc lui-même ; le détachement, l'abandon de soi à Dieu par où l'âme atteint son indépendance et sa complète liberté en atteignant son essence pure, voilà quelle est la plus haute vertu. Et le plus haut degré de la plus haute vertu s'appelle la Pauvreté, car celui qui est arrivé à cette perfection suprême ne sait plus rien, ne peut plus rien, ne possède plus rien ; l'âme s'est perdue elle-même en perdant le sens de toute détermination par son retour à Dieu. Il résulte de là que toutes les prescriptions traditionnelles de la morale sont secondaires ou vaines. Prière, foi, grâce, sacrements ne sont que des préparations et des moyens pour s'élever à une vue plus haute. Nécessaires lorsque l'âme commence à se détacher d'elle-même et des choses, ils deviennent inutiles à partir du moment où s'est accomplie dans l'âme comme une nouvelle nativité de Dieu. L'homme peut alors renoncer à toutes choses,

et à Dieu même puisqu'il n'a plus à désirer ce qu'il possède ; par cette vertu suprême il se confond avec lui dans un même être et dans une même béatitude.

Chez Eckhart comme chez tous les mystiques chrétiens plus ou moins teintés de néoplatonisme, il est extrêmement difficile de savoir si l'on aboutit à un panthéisme voulu et avoué, ou si l'on a affaire à un panthéisme de fait qui se désavoue et se renie. En réalité cette doctrine d'apparence extraordinaire, si l'on songe qu'elle fut enseignée au XIVe siècle et par un dominicain, se ramènerait bien souvent à des thèses dont le fonds au moins est traditionnel et que leur expression seule présente sous leur aspect le plus inattendu. Il y a dans le thomisme même une sorte de panthéisme virtuel auquel un simple relâchement de la doctrine permettrait de se dégager ; mais elle cesserait alors d'être le thomisme. Le fait que les distinctions sur lesquelles insiste constamment saint Thomas pour éviter toute confusion entre l'être par soi et la créature disparaissent chez maître Eckhart ; le fait surtout qu'il s'emploie incessamment à les effacer, et qu'il nous impose comme tâche de supprimer en nous ce qui permettait de les maintenir, indique bien que l'orientation de son système n'est pas celle de la scolastique classique. Eckhart est l'un des intermédiaires les plus importants qui relient le néoplatonisme aux philosophies de la Renaissance et aux doctrines modernes selon lesquelles l'être se reconquiert par un effacement progressif de toute détermination et de toute limitation.

Les noms et les œuvres de Jean Tauler (1300-1361), de Henri Suso (1300-1365) et de Jean Ruysbroeck (1293-1381) témoignent de la vitalité profonde du mouvement mystique au XIVe siècle. Les successeurs de maître Eckhart en ont cependant moins développé le côté spéculatif que le côté

affectif et pratique. Le souci même de respecter l'esprit et la lettre du dogme est souvent très sensible chez eux et ils s'ingénient en particulier à éviter de confondre Dieu avec la créature. Ce que le néoplatonisme d'Eckhart pouvait contenir de germes féconds ne se développera qu'au cours des siècles suivants, et moins par une prise en considération de sa doctrine que par un retour aux sources qui l'avaient elle-même alimentée.

G. D'OCCAM, *Super IV lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lugduni, 1495 (contient aussi l'important *Centiloqiuum theologicum)*. — *Quodlibeta septem*, Parisiis, 1487, Argentinae, 1491.

Sur Occam et le mouvement qu'il représente, consulter : K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II et III, Wien, 1883. — R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli* (Beiträge), Münster, 1913. — L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913. — J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Beitr.), Münster, 1908. — MANSER, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrh.* (Jahrb. f. Phil. u. spek Theol., 1913). — VACANT, art. *Ailly* (in Dict. de theol. cath.).

Sur le mouvement scientifique apparenté à l'occamisme, consulter les travaux de P. Duhem, et surtout : *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 3 séries, Paris, 1906-1909. Les physiciens de Paris sont cités d'après Duhem. — Du même auteur : *Les origines de la statique*, Paris, 2 vol., 1905-1906. — *Un précurseur français de Copernic. Nicole Oresme* (1377), *in* Rev. génér. des sciences pures et appliquées, 15 nov. 1909.

Sur l'averroïsme latin, consulter E. RENAN, *op. cit.*

Sur Eckhart, consulter : H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemange au quatorzième siècle*, Paris, 1900. — W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vol., 1874, 1881, 1892. — E. BRÉHIER, *La philosophie allemande* (collection Payot), Paris, 1921.

CHAPITRE VI

LE BILAN DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Bien des découvertes et beaucoup de patients efforts seront encore nécessaires avant que l'on ne soit en état de dresser sans crainte d'erreur grave le bilan de la philosophie médiévale. Il nous semble cependant que, dès à présent, les travaux accumulés de toutes parts permettent d'écarter définitivement certaines erreurs qui furent longtemps considérées comme d'évidentes vérités.

Il est faux, tout d'abord, que le moyen âge puisse se définir simplement comme une époque d'absorption et d'assimilation intellectuelle, dont tout l'effort aurait tendu à retrouver le capital amassé par l'antiquité. Assurément, et les faits ne cessent de le rappeler, on ne peut pas comprendre et l'on ne pourrait pas même concevoir la philosophie médiévale sans la philosophie grecque. Aristote, Platon et les néoplatoniciens ont été les éducateurs et les rééducateurs de la pensée humaine, chaque découverte d'une de leurs œuvres et chaque traduction que l'on en en fait équivaut pour les hommes du moyen âge à la découverte d'un monde nouveau. La philosophie médiévale suppose donc d'abord l'assimilation préalable de la philosophie grecque, mais elle a été autre chose et beaucoup plus que cela.

La première œuvre que l'on puisse lui attribuer en propre, et que d'ailleurs beaucoup songent bien moins à lui contester qu'à lui reprocher, est la constitution de la scolastique dont le thomisme est le type le plus parfait. Depuis le IXe siècle jusqu'au XIIIe l'histoire de la philosophie médiévale est celle du problème des rapports entre la raison et la foi. Ces deux thèmes avec lesquels se construira toute cette histoire sont donnés dès le début et se reconnaissent aisément chez tous les philosophes qui vont de Scot Érigène à saint Thomas. Dès l'origine le dogme est posé comme un fait et la raison se dresse en face de lui comme une force dont il lui faudra bien tenir compte. La raison n'est guère alors que la dialectique aristotélicienne en partie retrouvée, car la tentative de Scot Érigène a suscité à la spéculation métaphysique plus d'adversaires que d'imitateurs. Les deux seules solutions que l'on conçoive alors comme possibles sont la séparation radicale ou la confusion totale des deux moyens de connaître et des connaissances que nous leur devons. Ou bien il faut s'en tenir à la révélation, et rien ne nous oblige à chercher autre chose, puisque le salut seul importe et que la révélation contient tout ce qui nous est nécessaire en vue de notre salut ; ou bien il faut admettre que les deux domaines se recouvrent et que l'on peut toujours en fin de compte arriver à comprendre ce que l'on croit. En fait, et malgré la persistance d'un courant d'hostilité continue à l'égard de la philosophie, c'est la deuxième solution qui paraît devoir de plus en plus certainement l'emporter à mesure qu'on se rapproche davantage du XIIIe siècle. Chez saint Anselme aussi bien que chez Abélard, la confiance dans le pouvoir efficace et dans le caractère bienfaisant de la recherche rationnelle se manifeste sans aucune restriction ; ils ne voient aucun inconvénient

et ne voient au contraire que des avantages à laisser la raison scruter et fonder tous les mystères de la foi. C'est seulement au début du XIII[e] siècle, alors que la raison se manifeste comme quelque chose de plus qu'une méthode abstraite, et lorsque l'aristotélisme la fait apparaître comme garantissant un contenu doctrinal incompatible avec la foi que le problème de leurs rapports se pose dans toute sa complexité. Il est désormais trop tard, et il est, même alors, peu désirable de sacrifier la raison à la foi ; mais il est également impossible de les considérer comme coextensives ; manifestement, la raison laissée à elle-même aboutit ailleurs qu'au dogme ou ne va pas si loin. L'aristotélisme a donc eu pour les hommes du XIII[e] siècle la valeur d'une expérience décisive ; ne pouvant plus ni les isoler, ni les confondre, il leur fallait distinguer et accorder l'une à l'autre la raison et la foi. De cet effort sont nés les grands systèmes scolastiques.

Il semble donc au premier abord que la philosophie scolastique doive porter la responsabilité du long asservissement de la raison à une tâche qui n'était pas la sienne. En apparence au moins le rationalisme restreint d'un Albert le Grand ou d'un saint Thomas constitue un recul par rapport à la position plus naïve mais plus franche des siècles précédents. Prenons garde cependant que ce n'est là qu'une apparence. Si saint Anselme et P. Abélard n'apportent aucune restriction à l'usage qu'ils font de la raison, c'est beaucoup moins par conscience profonde que par ignorance réelle de sa véritable valeur. S'ils avaient su aussi clairement que saint Thomas ce qu'est une connaissance démonstrative et une preuve exclusivement rationnelle, ils n'auraient jamais imaginé que la raison pût découvrir partout, hors d'elle et en elle-même, des suggestions

et des preuves de la Trinité ou de l'Incarnation. Ce qui manquait à ces philosophes, c'était précisément la preuve par Aristote. La *Physique* et la *Métaphysique* démontrent expérimentalement ce que la raison laissée à elle-même peut ou ne peut pas connaître. C'est d'ailleurs pourquoi les scolastiques sont si ardents à christianiser Aristote et si passionnés pour les discussions qui portent sur le sens vrai de sa doctrine ; ce qu'Aristote enseigne et ce qu'il n'enseigne pas départage immédiatement les deux domaines de ce que l'on sait et de ce que l'on ne peut que croire. Ainsi les limitations apportées à l'usage de la raison en matière de théologie témoignent chez saint Thomas d'un progrès décisif vers la connaissance du pouvoir propre de la raison ; s'il interdit aux théologiens de démontrer le dogme de la Trinité ou la création du monde dans le temps, c'est précisément parce qu'il sait ce qu'est une démonstration.

Il est vrai que l'on peut alors se demander pourquoi les scolastiques ne se sont pas purement et simplement désintéressés des dogmes révélés et pourquoi ils ont imposé à la raison cette tâche ingrate de fonder, sinon la foi, du moins les préambules de la foi. Pour le comprendre il faut se souvenir que la philosophie nous apparaît, à toutes les époques de son histoire, comme une tentative pour interpréter rationnellement l'univers. C'est une erreur assez répandue que d'expliquer la succession des systèmes philosophiques, dont l'histoire nous donne le spectacle, uniquement par l'évolution continue de l'esprit humain. Il est vrai que l'esprit humain a mûri, qu'il a pris conscience de ses aspirations et de ses ressources et que cet enrichissement intérieur est un des facteurs essentiels qui déterminent la refonte perpétuelle des grands systèmes d'idées. Mais en dehors de cette cause de changement qui réside dans

l'esprit, il y en a une autre qui réside dans les choses. Non moins profondément et radicalement que la pensée dont il dépend, l'univers auquel elle s'applique change d'aspect et comme de contenu. C'est qu'en effet la réflexion philosophique, si abstraite soit-elle, ne saurait tirer du néant et créer de rien la réalité qu'elle prétend expliquer. Or l'univers dans lequel nous sommes plongés dès notre naissance n'est pas seulement celui de la sensation, il est encore défini par la représentation que notre époque et notre milieu tendent à nous en imposer. L'homme du XXe siècle ne naît pas dans le même monde que l'homme du XIIe siècle, et naître dans le XIIe siècle chrétien ou dans le XIIe siècle hindou c'était naître dans deux univers différents. Si libre que puisse être une pensée philosophique et quelque profonde que doive être l'empreinte laissée par elle sur la face des choses, elle débute donc toujours par un acte de soumission ; elle se meut librement, mais à l'intérieur d'un monde donné.

Cette affirmation, vraie de toute époque philosophique, y compris la nôtre, se vérifie de la manière la plus évidente si l'on considère la philosophie du moyen âge occidental. De même que de nos jours la réflexion du philosophe ne peut pas ne pas s'exercer sur les résultats les plus généraux des sciences historiques et sociales, elle ne peut guère s'exercer au moyen âge sur autre chose que la révélation dont le dogme est l'expression définitive. Le monde immédiatement donné, comme nous l'est aujourd'hui celui de la science, est alors celui de la foi. L'univers apparaît comme la création d'un seul Dieu en trois personnes. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père, s'est incarné et s'est fait homme pour nous sauver du péché d'Adam. De son côté l'homme

déchu doit collaborer à cette œuvre du salut, se soumettre aux commandements de Dieu et de l'Église de Dieu, afin d'éviter la perdition éternelle et de jouir éternellement du bonheur céleste réservé aux élus. Cette vaste perspective, enrichie et précisée par le patient labeur des Pères est celle que le moyen âge tend à imposer à tous les esprits. La réalité est donc à cette époque directement sentie et pensée comme religieuse. Ce qu'il faut comprendre et expliquer c'est, autant ou plus que ce que les yeux en voient, ce que les Conciles ont défini touchant l'origine du monde et de l'homme ainsi que leurs destinées ; et c'est là un fait d'importance décisive si l'on veut s'expliquer le caractère religieux des grands systèmes médiévaux.

Mais en même temps que, par un de ses aspects essentiels, la pensée du moyen âge ne regarde qu'elle-même, elle en présente un autre par lequel elle se tourne vers nous. C'est d'abord un fait important pour l'avenir de la pensée moderne que, grâce à la note d'universalité et de catholicité dont était affectée au moyen âge la vérité religieuse, nous ayons conçu la possibilité d'un système de vérités unique et universel valable pour tout esprit humain. Par l'intermédiaire des apologistes comme saint Thomas et Lulle, puis des penseurs de la Renaissance comme Campanella, cette notion de l'unité et de l'universalité de la vérité est venue jusqu'à nous en se laïcisant. La science moderne, prise sous la forme idéale avec laquelle elle se projette dans l'avenir, a hérité de tous les attributs de la théologie chrétienne.

Non seulement nous devons au moyen âge religieux la conception de l'unité et de l'universalité du savoir, mais nous lui devons encore l'idée d'une société universelle fondée sur l'acceptation commune de cette vérité. De

même que la chrétienté se délimitait au XIIIe siècle par l'ensemble des âmes soumises à la foi et que l'église, actuellement limitée, se considérait comme universelle en droit, de même la pensée moderne nourrit l'idéal d'une société des esprits, virtuellement universelle comme l'est la raison qui la fonde. Comme la Raison est l'héritière de la Théologie, l'Humanité est l'héritière de la Chrétienté.

Si nous sortons du cadre général où se sont situées les doctrines pour les envisager en elles-mêmes, nous constaterons que non seulement la pensée médiévale avait assez de ressources pour satisfaire à ses propres besoins, mais encore qu'elle contenait en elle-même de quoi se dépasser. L'exigence dont avaient témoigné Albert le Grand et saint Thomas en fait de preuves rationnelles devait développer ses conséquences bien au delà des limites que les deux grands théologiens lui avaient assignées. A partir du moment où l'on autorisait la raison à se récuser sur un seul point, on la laissait juge de savoir dans quels cas et à quelles conditions elle serait en mesure d'apporter au dogme la confirmation qu'il en attendait. C'est donc bien au rationalisme d'Albert le Grand et de saint Thomas, renforcé par le sentiment de plus en plus vif de ce qu'est une preuve mathématique ou expérimentale, que nous devons attribuer la dissociation progressive de la philosophie et de la théologie. Théologie positive d'une part, uniquement fondée sur la révélation prise comme fait et libre de toute justification philosophique ; philosophie pure d'autre part qui ne se reconnaît pas d'autre tâche que d'aller de la raison à la raison sans situer son but ni chercher de secours ailleurs qu'en soi-même, telle est la dissociation finale vers laquelle tendait la pensée médiévale depuis Albert le Grand et saint Thomas.

Ce n'est donc pas par hasard que certaines des idées qui sont considérées en général comme caractéristiques de la science et de la philosophie modernes apparaissent en plein moyen âge. Il n'y a pas eu de période philosophique brillante suivie d'une longue décadence. Le XIIIe siècle, qui est l'âge classique de la scolastique, ne marque pas le sommet d'une ascension suivie par une descente. Mais à partir des problèmes qu'il pose, et au nom même de ses propres exigences, les philosophes du XIVe siècle vont apporter, avec un sens remarquable de la continuité doctrinale, de nouvelles solutions aux anciens problèmes. C'est ainsi qu'au prix d'un effort ininterrompu de plusieurs siècles, et comme emportée par un même élan, la philosophie médiévale allait dépasser Aristote après l'avoir assimilé, et fonder la philosophie moderne. C'est dire que la perspective historique communément adoptée résulte d'une erreur sur l'ordre réel de succession des doctrines. Rien n'est plus faux que de considérer la philosophie médiévale comme un épisode qui trouverait en lui-même sa propre conclusion et que l'on peut passer sous silence lorsqu'on retrace l'histoire des idées. C'est de lui que sortent directement les doctrines philosophiques et scientifiques sous lesquelles on prétend l'accabler ; c'est lui qui a critiqué les espèces intentionnelles, les formes spécifiques et les autres abstractions réalisées ; c'est lui enfin qui a pratiqué le premier une philosophie libre de toute autorité, même humaine. Il faut donc reléguer dans le domaine des légendes l'histoire d'une Renaissance de la pensée succédant à des siècles de sommeil, d'obscurité et d'erreur. La philosophie moderne n'a pas eu de lutte à soutenir pour conquérir les droits de la raison contre le moyen âge ; c'est au contraire le moyen âge qui les a conquis pour elle, et l'acte même

par lequel le XVII[e] siècle s'imaginait abolir l'œuvre des siècles précédents ne faisait encore que la continuer.

On pourrait montrer enfin quelle importance présente pour la compréhension des sociétés européennes modernes la connaissance exacte des philosophies médiévales. Dès le XIII[e] siècle, et contrairement à ce que croient tels de ses historiens, la pensée anglo-saxonne est déjà tout entière dans un Robert Grosseteste et dans un Roger Bacon, avec leur indissociable combinaison d'empirisme, d'utilitarisme et de mysticisme religieux. L'Italie donne le meilleur de sa pensée dans les vastes encyclopédies d'un Thomas d'Aquin et d'un saint Bonaventure où, comme dans le chef-d'œuvre de Dante, elle élève jusqu'au génie le sens de l'ordre et de l'ordonnancement architectonique des idées ; les cathédrales de pierre sont françaises, mais les cathédrales d'idées sont italiennes. La France enfin sort du moyen âge faite à l'image et ressemblance de la scolastique dont elle a été la terre d'élection. C'est au XIII[e] siècle, à Paris et dans la mère des Universités européennes, que la France, en distribuant au monde entier la vérité commune qui fonde et définit la chrétienté, s'est imprégnée pour toujours du rêve messianique d'une humanité organisée et retenue par les liens purement intelligibles d'une même vérité. Elle a gardé du moyen âge, aujourd'hui encore, la conviction profonde que tout système social est basé sur un système d'idées et que, comme la doctrine d'un parti est l'unité même du parti, ainsi l'union de tous les hommes ne pourra se faire que par l'accord de tous les esprits. Le vieux rêve de l'Université de Paris, qui fut d'abord le rêve de l'Église, habite aujourd'hui encore chaque cerveau français : penser le vrai pour l'humanité entière qui se constitue sous la contrainte même que lui impose l'ac-

ceptation du vrai. De là enfin notre goût inné de l'abstraction, du raisonnement *a priori*, de la clarté logique, et notre habitude, si surprenante pour des esprits anglo-saxons, de régler notre conduite sur des principes abstraits au lieu de la soumettre aux exigences des faits. Pour toute pensée occidentale ignorer son moyen âge, c'est s'ignorer elle-même ; c'est peu de dire que le XIIIe siècle est près de nous, il est en nous, et nous ne nous débarrasserons pas plus de notre histoire en la reniant qu'un homme ne se détache de sa vie antérieure en oubliant son passé.

INDEX ALPHABÉTIQUE

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART